Class 92 Book Ep 38
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

OTTO HARRASSOWITZ

GIUSEPPE RICCIOTTI
Canonico Regolare Lateranense
Libero docente universitario

SANT'EFREM SIRO

Biografia - Scritti - Teologia.

TORINO - ROMA
Casa Editrice MARIETTI - Fondata nel 1820
di MARIO E. MARIETTI - Editore - Libraio - Tipografo Pontificio
della S. Congr. dei Riti e dell'Arcivescovo di Torino

1925

S. EFREM SIRO

Dello stesso Autore

—

Dalla Bibbia. *Antologia letteraria.* Versioni critiche dai testi ebraici, aramaici e greci con introduzione e note. (Bologna, Zanichelli, 1921) . . . . . L. 12 50

Il Libro di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento. (Torino, Bocca, 1923) . . L. 36 —

Le Lamentazioni di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento. (Torino, Marietti, 1924) . L. 12 —

Il Libro di Giobbe. Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento. (Torino, Marietti, 1924) . . L. 25 —

D'imminente pubblicazione (Maggio, 1925):

S. Efrem Siro. Gli Inni alla Vergine tradotti dal siriaco. (Edizione *F. I. U. C.*).

GIUSEPPE RICCIOTTI
Canonico Regolare Lateranense
Libero docente universitario

SANT'EFREM SIRO

Biografia - Scritti - Teologia.

TORINO - ROMA
Casa Editrice MARIETTI - Fondata nel 1820
di MARIO E. MARIETTI - Editore - Libraio - Tipografo Pontificio
della S. Congr. dei Riti e dell'Arcivescovo di Torino

1925

92
F531
82759

—

(22) Proprietà Letteraria (25-v-25-1½M).

—

AL REV. PADRE

ALBERTO VACCARI S. J.

DEL PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO

IN SEGNO DI RICONOSCENZA

E DEVOTA AMICIZIA

PREFAZIONE

La prima idea di questo lavoro fu in me provocata, qualche anno addietro, da una malinconica constatazione che lo Jülicher faceva riguardo a S. Efrem: essere cioè una urgente necessità, ancora insoddisfatta, una biografia di questo personaggio così insigne del mondo siriaco (1). *La quale constatazione, benchè fatta fin dal* 1909, *ancora conserva tutta la sua fondatezza, giacchè non si è trovato fino ad oggi uno studioso che avesse insieme e voglia e agio di corrispondere a quella richiesta; tanto che, recentissimamente, anche il Bardenhewer si è lamentato che una biografia di S. Efrem, degna di tal nome, ancora manchi* (2).

Il mio primo intento fu dunque quello di supplire, entro certi limiti, a questa mancanza; e ad esso corrispondono come primo nucleo del presente lavoro i capitoli II-IV. Questo nucleo però fu cominciato, come ho già accennato, qualche anno addietro, quando ancora non erano uscite o non mi erano pervenute alcune pubblicazioni assai vantag-

(1) « Eine Biographie Ephraims ist ein ebenso dringendes Bedürfnis wie eine zuverlässige, vollständige Ausgabe seiner Werke. » In Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, VI Band (1909), col. 19.

(2) « Eine brauchbare Biographie Ephräms aus neuerer Zeit gibt es nicht. » In *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 1-2, IV Band (Freib. i. B., 1924), pag. 352.

giose per il mio scopo; le quali, anche se non offrivano elementi nuovi, mi avrebbero tuttavia aiutato di molto nelle lunghissime ricerche ed alleviato non poco la fatica. Trovandomi quindi col lavoro quasi compiuto, allorchè mi giunsero quelle pubblicazioni, ho utilizzato le medesime nelle note, per non stare a rifondere tutti e tre i capitoli.

La biografia che mi è risultata vorrebbe non perdere mai di vista le norme di una ragionevole critica: ma nello stesso tempo cerca di evitare il pericolo comune a siffatti lavori, che è quello di supplire con ipotesi, magari ingegnose ma troppo spesso campate in aria, all'ostile parsimonia dei documenti. A quanti di questi mi erano noti, e dopo accurata discussione, io mi sono proposto di limitarmi; se poi in avvenire qualche altro studioso, utilizzando sue più ampie cognizioni potrà addurre nuovi documenti, sarà il benvenuto: ad ogni modo anche il mio modesto contributo potrà conservare il suo non definitivo valore.

Senonchè non è stata mia intenzione — come non è abitualmente — di rivolgermi solo agli specialisti: tanto più che nel caso di S. Efrem si tratta di un personaggio quasi ignorato fra noi, mentre sia come uomo, sia come scrittore, sia come teologo, egli non merita in alcun modo questa ignoranza e deve quindi essere volgarizzato. A rendere però storicamente più accessibile la sua figura serve il capitolo I; esso non è che una cornice, la quale vorrebbe inquadrare la figura del massimo scrittore siro nel suo sfondo storico, e specialmente ricollegarla con altri lineamenti storici che sono noti di solito anche a non specialisti, di guisa che anche costoro trovino quivi dei punti di riferimento per il loro giudizio. Perciò quel capitolo ha tutti gl'inconvenienti di siffatte cornici storiche: così, ad un lettore esso sembrerà troppo diffuso, ad un altro invece troppo schematico e riassuntivo; e certamente ambedue i lettori possono avere ragione, ognuno

dal suo punto di vista. A me basta aver fatto rilevare il carattere e lo scopo occasionale di quel capitolo; chi non ne ha bisogno, lo salti.

L'ultimo e più lungo capitolo è un tentativo di valorizzazione di S. Efrem come pensatore cristiano e teologo: cosa che a me è sembrata non meno urgente della sua biografia. S. Efrem infatti si può dire che riassuma il pensiero cristiano siriaco non solo del suo secolo IV, *ma certamente anche di una tradizione nazionale ben anteriore a lui; ed è perciò rimasto il rappresentante più poderoso di quella immensa regione mesopotamica, piena di fiorenti e antichissime cristianità, la quale collegava il mondo greco con quello persiano. Siamo quindi davanti a un pensatore che riveste, sia per luogo sia per tempo, un'importanza eccezionale. Eppure, solo da pochissimo tempo gli storici del pensiero cristiano si occupano seriamente di lui; i teologi poi si direbbe che l'ignorano, giacchè non lo fanno entrare quasi mai nelle scuole teologiche, o se qualche rarissima volta ve lo invitano lo fanno passare dalla porta di servizio. No: S. Efrem merita ben altro; egli ha diritto di entrare dalla porta di onore, e merita un seggio a fianco ed alla stessa altezza dei suoi contemporanei Atanasio e Basilio, e dei suoi posteriori Girolamo ed Agostino. Chi fosse tentato di stimare esagerata questa affermazione, getti prima uno sguardo sulle testimonianze che ho qui raccolte da S. Efrem sui punti più delicati della teologia cattolica, e poi giudicherà dell'esagerazione. A me, anche adesso, quelle testimonianze appaiono superbe: quando poi, ignaro ancora della loro esistenza, m'imbattevo in esse e gelosamente le raccoglievo, mi facevano l'impressione di tante grosse perle che il pescatore trae fuori da uno specchio d'acqua ove credeva trovare soltanto degli scaramazzi. Mi raffermai però nel mio giudizio quando lessi che il protestante Bickell, nome caro a tutti gli studiosi di materie semi-*

tiche, divenne cattolico attraverso il lungo ed amoroso stud degli scritti di S. Efrem, di cui egli scoprì e pubblicò i m gnifici Carmina Nisibena.

Del resto quell'ultimo capitolo non è indirizzato so tanto ai teologi cattolici, ma in genere agli studiosi del pe siero cristiano. Sono infatti passati, per fortuna, i tempi cui una disdegnosa ignoranza autorizzava per principio disinteressarsi della teologia cattolica. E come segno dei tem nuovi mi è caro citare il caso di un professore universitar che mi onora della sua amicizia; egli non solo non è cattol ma neppure è cristiano: è però un serio cultore di studii r ligiosi; ora, appunto in forza della serietà di questi su studii, si rammaricava poco tempo fa con me, a propos di S. Efrem, di conoscere troppo poco la teologia cattolica p apprezzare giustamente l'importanza che ha per essa S. Efre

Col presente lavoro spererei di aver fatto sì che S. Efr non sia più in Italia un Carneade, nè il suo pensiero teo gico rimanga ancora ignorato. Rimarrebbe ora un'impre che, se è forse meno intricata, è certo più ampia: quella farlo conoscere anche come scrittore, attraverso buone t duzioni italiane della miglior parte della sua produzione l teraria. E' necessario per molti rispetti che questo Alighi dei Siri non rimanga in Italia più oltre inaccessibile. An a questa parte della divulgazione di S. Efrem io mi so accinto e in questi giorni stessi ne esce un primo saggio. augurerei tuttavia che l'amore con cui ho lavorato su S. Efr diventi epidemico, invogliando altri migliori di me — d anche il consolante risveglio in Italia dello studio delle lin semitiche — a diffondere sempre meglio i raggi di colui fu chiamato il Sole dei Siri.

Roma, Pasqua del 1925.

G. R.

I.

I TEMPI DI S. EFREM

Vicende politiche.

L'impero romano. — Il quarto secolo dopo Cristo, i cui primi anni videro S. Efrem già in vita, è un'epoca di profonda trasformazione nel mondo civile d'allora; si può anzi dire ch'esso segna il punto di transizione di una civiltà già logora e cadente, ad una del tutto nuova e poggiata su fondamenti affatto diversi. La lotta fra queste due civiltà era certamente cominciata molto prima; ma come il fermento lavora lungamente nell'interno della massa prima di romperne la superficie, così la nuova civiltà aveva con lungo e segreto lavorio alterato la sostanza interna della civiltà vecchia, della quale solo a questo tempo spezzò violentemente l'antico simulacro oramai svuotato. Si avverava perciò la simbolica predizione del Vangelo, ov'era stato scritto che il regno dei cieli è simile all'esiguo pugno di fermento che la donna nasconde la sera entro una gran massa di farina, e quando la mattina riapre la madia trova fermentata la farina tutta. L'enorme

massa era l'antica civiltà pagana, incarnata nella potenza del romano impero: il poco fermento erano quei dodici artigiani che tre secoli prima erano usciti dalla Palestina per diffondere una nuova dottrina, e si erano spersi nell'immensità del territorio romano: la notte di fermento, segreto e costante, erano stati i tre secoli già trascorsi: la mattina, quando la donna riscontra la trasformazione generale, fu appunto il quarto secolo. Questo vide il trionfo palese della nuova dottrina, e il mondo civile fu ufficialmente cristiano.

E la trasformazione interna era accompagnata da quella politica. Lo stato di Roma in tutto il secolo terzo fu ben diverso da ciò ch'era stato nel secondo secolo: alle frontiere i barbari s'addensavano sempre più minacciosi, mentre la potenza di Roma ad arginarli scemava sempre; all'interno erano scomparsi i lunghi e sagaci governi che si erano succeduti nel secondo secolo, mentre nel terzo più di venticinque imperatori passarono sul seggio, i più portativi da congiure e periti di morte violenta. Sullo scorcio di questo secolo sorse un imperatore dell'antica forza e sagacia, Diocleziano, che tentò con grande lena e larga mente prevenire la non lontana ruina; ma per ciò stesso dovette egli ricorrere a mezzi affatto nuovi nell'impero: e ciò non ostante, sfiduciato dell'impresa, finì con l'abdicare e visse dopo ancora tanto da assistere al fallimento dei suoi metodi. Fin da principio egli, sgomentato dalla vastità dell'impero, si associa Massimiano nominandolo prima cesare e poi augusto (286 d. C.); poco dopo suddivide ancora il comando, chiamando in aiuto i due cesari Galerio e Costanzo Cloro (293), e riduce così l'impero romano ad una vera tetrarchia, in cui il senato e i pretoriani di Roma perdono affàtto l'antica potenza e la stessa antica capitale è abbandonata.

Questo spezzamento dello sterminato territorio portò certamente i suoi benefici effetti, sopratutto nel fronteggiare i barbari, ma lo stato romano non aveva più l'unità e compattezza antica. Inoltre, Diocleziano sentiva profondamente, per quanto confusamente, che anche per altre ragioni lo stato si era cambiato da quello ch'era una volta; perciò istigato specialmente da Galerio, credette epurarlo e riportarlo all'antico splendore perseguitando i cristiani. È noto che i suoi quattro editti di persecuzione furono i più esiziali per la Chiesa; ma proprio il quarto, pubblicato nel 304 ed eseguito con la massima crudeltà, sembrò segnare il crollo dei progetti di Diocleziano. Il suo spezzamento dell'impero faceva prevedere guerre civili di successione; la sua persecuzione dei cristiani non riusciva a distruggerli e sconvolgeva sempre più lo stato: Diocleziano, con la sua acuta mente, si rendeva conto di tutto ciò, e, aggravato dagli anni e dalle malattie contratte nell'Illirico, con encomiabile gesto abdicò, ritirandosi a Solona in Dalmazia a coltivare quei superbi cavoli di cui egli si vantava tanto; con lui fu costretto ad abdicare Massimiano (305). Divennero quindi augusti Galerio e Costanzo Cloro, e cesari Massimino Daza e Severo. L'anno seguente Costanzo morì nella Britannia, e allora l'unico figlio ch'egli aveva avuto da Elena sua prima moglie, cioè Costantino il Grande, fu proclamato imperatore dai soldati; ma Galerio, sebbene a malincuore, lo riconobbe soltanto per cesare, mentre per augusto fu riconosciuto Severo. Nella stessa occasione però i pretoriani e i cittadini di Roma, sdegnati per l'abbandono in cui era lasciata la città, proclamarono augusto Massenzio, figlio di Massimiano; e poichè il nuovo eletto si associò nella dignità anche il padre, che l'aveva abdicata solo contro voglia, si ebbero perciò contemporaneamente quattro augusti,

Galerio, Severo, Massenzio e Massimiano, oltre ai due cesari Massimino e Costantino. Scoppiarono le ostilità fra i rivali e Severo presto finì ucciso da Massimiano. Costui strinse relazione con Costantino e, dandogli in moglie sua figlia Fausta, lo riconobbe per augusto (307); l'unico cesare rimasto, Massimino Daza, si proclamò allora anche esso augusto, e così scomparsi tutti i cesari si ebbero fino a sei augusti. Nel 310 Massimiano è ucciso da Costantino, e nel 311 muore anche Galerio, rimanendo in occidente i due augusti Costantino e Massenzio e in oriente Licinio e Massimino. I due occidentali, diversissimi e nemici fra loro, vengono ben presto alle armi, e nell'ottobre del 312 Massenzio sconfitto a Ponte Milvio muore annegato nel Tevere; nel 313 scompare anche Massimino Daza, e infine dieci anni dopo Licinio che aveva mosso guerra a Costantino è da lui ucciso. Nel 323 Costantino rimane solo padrone dell'impero romano. — Già da dieci anni, nel celebre editto di Milano, era stata proclamata la libertà della Chiesa.

Costantino regnò da solo per quattordici anni, fino al 337. Egli non era davvero un portento d'ingegno, e per doti naturali non poteva paragonarsi a un Diocleziano: tuttavia non commise l'errore di costui di andare a ritroso dei tempi, bensì secondando i nuovi principii e fondando su essi il nuovo ordinamento delle cose ebbe meritamente il titolo di *fundator pacis* per l'utilità di questo suo quattordicenne governo.

Alla sua morte però si vide come lo stesso romano impero, nel senso antico, fosse ormai cosa superata dai tempi e la sua compagine si andasse fatalmente adattando a nuove forme. Dei tre figli di Costantino che in mezzo alla strage dei congiunti riuscirono a impadronirsi del go-

verno, il maggiore Costantino II fu ucciso di lì a poco (340) dal fratello Costante: perciò questi rimase padrone di tutto l'occidente latino, che metteva capo a Roma, mentre l'oriente greco, che metteva capo alla Nuova Roma ossia Costantinopoli, restò al secondo figlio Costanzo. Nel 350 Costante muore nella rivolta di Magnenzio, ma Costanzo venuto dall'oriente si sbarazza di Magnenzio e d'altri usurpatori, riunendo di nuovo sotto il suo scettro tutta l'eredità paterna.

Tuttavia Costanzo non valeva suo padre nel maneggio degli affari, e spontaneamente cercò dei collaboratori al governo. Un primo triste esperimento fece con suo cugino Gallo al quale affidò le cinque diocesi imperiali d'oriente, con sede in Antiochia: ma il governo di Gallo fu pessimo, tanto che nel 354 egli fu processato ed ucciso. L'anno appresso fu la volta di Giuliano, fratello minore di Gallo, che giovane venticinquenne e dedito finora a studii filosofici, ma austero di costumi e svegliato d'ingegno, fu mandato col titolo di cesare nelle Gallie a fronteggiare i minacciosi barbari. Il nuovo cesare era cristiano d'educazione, ma è passato alla storia con nome di *Apostata*. Nel 360 egli è salutato augusto dalle sue legioni, che non vogliono abbandonare il loro condottiero e le Gallie per andare a combattere contro i lontani Persiani, ove le chiamava Costanzo. Questi muore l'anno seguente, evitando così la guerra civile che stava per scoppiare di nuovo.

Giuliano l'Apostata, superiore di molto per mente e per cultura a Costantino il Grande, commise tuttavia l'errore evitato abilmente dal senso pratico di costui, e pretese ritornare all'antico galvanizzando il morente paganesimo e osteggiando il predominante cristianesimo. Un errore politico sì grave non si può spiegare se non con la disposizione spirituale di chi lo commise, il cui animo

era un miscuglio di grandezza e di meschinità, di fanatismo eroico e d'incoscienza pratica, a base di pregiudizii e d'ambizione. Ma il suo governo durò poco: dopo due anni Giuliano, ripresa la guerra contro i Persiani ch'era stata sospesa alla morte di Costanzo, vi morì durante l'ultima disastrosa ritirata trafitto da una freccia (363). L'esercito, rimasto senza capo nello squallido deserto d'oltre il Tigri, assillato dai nemici e dalla fame trovò un nuovo Senofonte in Gioviano, valoroso condottiero e sincero cristiano che fu eletto imperatore; concluse costui una rovinosa ma inevitabile pace con i Persiani, e riuscì fra mille stenti a riportare a Nisibi gli avanzi dell'esercito insieme col cadavere di Giuliano. Anche in pace il suo governo avrebbe portato certamente ottimi frutti, se non fosse stato troncato dopo soli otto mesi dalla morte (364).

Dopo dieci giorni fu eletto Valentiniano, valoroso soldato e cattolico, che tenne per sè l'occidente, affidando l'oriente a suo fratello Valente uomo fiacco e seguace dell'arianesimo. Valentiniano dopo un governo abbastanza buono e guerre fortunate contro i barbari occidentali morì nel 375, succedendogli suo figlio Graziano. L'imbelle Valente mostrò fermezza solo nel perseguitare i cattolici e favorire gli ariani; non altrettanta però nel frenare i barbari che da ogni parte irrompevano nei suoi dominii. Cadde nel 378 presso Adrianopoli combattendo contro i Goti.

*
* *

I Persiani e gli Unni. — Due altri punti di storia politica hanno bisogno di una breve illustrazione essendo intimamente collegati con la vita e gli scritti di S. Efrem:

e sono le guerre del regno persiano contro l'impero romano durante il quarto secolo, e l'invasione degli Unni.

Già nel terzo secolo i Persiani erano stati in guerra contro Roma con esito ora felice — come sotto Sapore I che sconfisse e fece prigioniero l'imperatore Valeriano (260), ora infelice — come sotto Varane l'Ingiusto che fu battuto più volte da Caro (283). Sotto Diocleziano poi il cesare Galerio fu sconfitto a principio dal re persiano Narsete, ma incitato dai rimproveri dell'imperatore raccolse un nuovo esercito e sbaragliò totalmente lo stesso re, facendo immensa preda e prendendo prigionieri gli stessi figli e donne di Narsete. Costui ottenne la pace e la restituzione dei suoi figli, a patto di cedere la Mesopotamia e cinque provincie di là dal Tigri sino al fiume Arasse (297). Sotto Sapore II nepote di Narsete i Persiani, che durante il regno di Costantino erano stati quieti, ricominciarono a molestare i confini dell'impero romano; il nuovo re, intelligente ed energico, non sapeva adattarsi all'onta e al danno subìti dal nonno, e facendo assegnamento sulle turbolenze dell'impero sperò riprendersi le antiche provincie. Cominciò egli con l'occupazione di alcune piazzeforti della Mesopotamia cedute ai Romani, e da quel momento egli fu quasi del continuo in guerra con l'impero durante il suo lungo regno (310-380). Costanzo venne a fronteggiarlo con milizie imperiali coadiuvate da mercenarii goti e predoni arabi, e combattè con lui ben nove battaglie nessuna delle quali fu una vittoria decisiva e non poche anzi risultarono sfavorevoli ai Romani; così nella battaglia di Singar le prime azioni erano state vittoriose per Costanzo, che si era impadronito perfino dell'accampamento nemico facendovi prigione ed uccidendovi il figlio di Sapore, ma poi essendosi i soldati spinti troppo avanti contro l'ordine dell'imperatore, furono annientati

dal persiano tornato alla riscossa (348). Per ben tre volt (anni 338; 346; 350) tentò anche Sapore d'impadronirs della città di Nisibi assediandola, ma ne fu sempre ribut tato dal valore dei cittadini. L'assedio del 338 fu il pi violento, avendovi Sapore condotto forze persiane e in diane unite insieme; allagò egli la città, ostruendo artifi cialmente il fiume Migdonio e aprendo una breccia nell mura; ma i Nisibeni, confortati dall'assistenza del lor vescovo Giacobbe, respinsero cavalli ed elefanti e rove sciarono giù dalle mura più che 20.000 assaltori. Fra gl assediati era S. Efrem, che fu il più valido aiuto del vescov Giacobbe nella sua opera patriottica e religiosa (1).

Fino alla morte di Costanzo le cose rimasero in quest stato: all'avvento di Giuliano, Sapore facendo assegna mento sull'indole arrendevole di lui, l'invitò a trattativ di pace; ma l'Apostata gli mandò a rispondere romana mente che non si poteva parlar di pace fra le rovine gl'incendii delle città distrutte, e che ben presto sarebb

(1) Questo episodio della vita di S. Efrem è riferito all'assedi del 350 dal Cantù, *Storia Universale* (1ª ediz. torinese), Tomo III lib. 7°, pag. 756, e dal Bickell, *Carmina Nisibena*, pagg. 13-14; al con trario il Lamy, *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones*, Tomo II, pag. 19 nota, e Tomo IV, pp. XX-XXII, difende risolutamente la data del 338; recentemente poi la questione è stata ripresa in accurato esame dal Rücker nella prefazione alla sua versione dei carmi nisibeni apparsa in *Ephräm der Syrer* che è il volume 37, I della *Bibliothek der Kir chenväter* (Kempten, 1919), pagg. 246 segg. Quanto a me, confesso di non vedervi chiaro; certo è che gli antichi storici dànno notizie con traddittorie, e — come tutti riconoscono — hanno spesso confuso il primo e il terzo assedio scambiando i rispettivi episodii: mi sembra ad ogni modo che con i dati biografici sicuri di S. Efrem si accordi meglio la data del 338, che perciò seguo pur non ritenendola certa. Ciò valga anche per il seguito (cap. III e altrove) ove ritorna questo episodio.

venuto egli stesso alla reggia persiana. Il 362 fu consumato da Giuliano nei preparativi della guerra, avendo stabilito il suo quartier generale ad Antiochia ove svernò; ma nella primavera del 363 lo trasportò a Gerapoli, e di qui si mosse subito con più di 60.000 legionari scelti, rafforzati da un corpo di Sciti ausiliari e da parecchie tribù di arabi: più di mille navi portavano i rifornimenti lungo l'Eufrate, e un altro numeroso naviglio da guerra e da trasporto ne assicurava le comunicazioni alle spalle; molti persiani disertori pratici del terreno e delle popolazioni l'accompagnavano, e fra questi il principale era Ormisda di sangue reale, già rifuggitosi alla corte di Costantino e quivi fattosi cristiano. Forte di questo apparato Giuliano respinse bruscamente le offerte di aiuto fattegli da popolazioni indigene, e con tale arroganza si alienò il loro animo. Attraversò egli il fiume Cabor e ne ruppe dietro a sè i ponti, per convincere i soldati con questo gesto di vuota eroicità ch'era necessario vincere. Seguendo la via già tenuta da Ciro il giovane, passò il deserto ed entrò nell'Assiria devastandola; gli abitanti in risposta ruppero la fitta rete di canali che irrigavano la regione, e l'allagarono con gravissimo danno dei Romani. Spintosi tuttavia avanti, Giuliano prese e distrusse prima Anbar e poi Maogamalca, città munitissime, e puntò contro Ctesifonte. Distrusse tre grandi ville reali, e dopo breve sosta sulle rovine di Seleucia passò il Tigri e ricacciò l'esercito nemico fin dentro Ctesifonte. Il re Sapore sorpreso dalla rapidità di queste operazioni implorò la pace; ma Giuliano, pieno lo spirito di ricordi antichi, rammentò che Alessandro l'aveva negata a Dario e la negò anch'esso. Di lì la sua rovina. Consigliato da una spia persiana, presentatasi come disertore, volle imitare Alessandro anche nello spingersi nelle misteriose regioni

d'oltre il Tigri, per distruggervi l'esercito persiano: ripetè l'errore di prima per obbligare i soldati alla vittoria, e distrusse con le fiamme i magazzini e la flotta che con immense fatiche aveva portato avanti per più di cinquecento miglia. *Quel pazzo*, dice giustamente a tal proposito S. Efrem che pur non era uno stratega, *bruciò nella sua pazzia le sue navi sul Tigri!* (1). Ma davanti all'invasore il paese fu ridotto dagli abitanti a deserto, onde Giuliano cominciò la ritirata che, come si è visto, fu disastrosa per l'esercito e pel suo condottiero.

La pace che il successore Gioviano fu costretto a concludere con Sapore distruggeva tutti i vantaggi conseguiti da Galerio ai tempi di Diocleziano: le cinque provincie di là dal Tigri furono restituite, e insieme fu abbandonata ai Persiani la generosa città di Nisibi e molte altre fortezze. Tragica fu la condizione degli abitanti di Nisibi costretti a scegliere o la servitù ai Persiani, contro cui avevano combattuto sempre vittoriosamente, ovvero ad abbandonare la città per l'esilio. Pregarono essi Gioviano che li abbandonasse alla loro sorte, essendo pronti a difendere fino alla morte la loro libertà: ma l'imperatore volendo tener fede ai patti ordinò che in tre giorni si sgombrasse la città. I più si ritirarono allora in territorio romano, chi ad Amida, che raggiunse per questo un alto grado di floridezza, chi ad Edessa, già principalissima città della Siria. S. Efrem fu dei secondi, e in tale occasione abbandonò anch'egli per sempre la sua Nisibi per fare centro della sua attività Edessa. Era la prima volta che l'impero romano cedeva per regolari patti il suo territorio. Il sogno di Sapore II si era realizzato.

(1) Carmi contro Giuliano, II, 18.

La guerra perso-romana era da poco terminata, allorchè comparvero gli *Unni* (1).

Questo popolo era già noto molto prima del quarto secolo come dimorante sulle rive occidentali del mar Caspio, ma di solito era compreso nella più ampia denominazione di Sciti, quasi fosse un gruppo di costoro. In realtà gli Unni dovevano essere originarii dalle steppe settentrionali dell'Asia, la gran culla di siffatte tribù nomadi; ma già da qualche secolo prima di Cristo — forse in seguito alla grande invasione di Sciti ricordata da Erodoto I, 103 segg. — dovevano aver valicato gli Urali ed essersi riversati sulle pianure del Volga ove si erano stabiliti. A metà circa del secolo quarto dopo Cristo cominciarono però a spostarsi da queste sedi: una parte, forse rasentando la palude Meotide e la riva orientale dell'Eusino, si rovesciò nelle fertili regioni della Siria, portando ovunque

---

(1) Che gli Unni invadessero la Siria fino a Edessa non solo è narrato negli *Atti siriaci* della vita di S. Efrem, ma è testimoniato anche da scritti che i codici attribuiscono a lui. Tuttavia il Nöldeke, in *Wiener Zeitschr. für Kunde d. Morgenlandes*, IV Band, 3, pag. 246 (cfr. *Beiträge z. Geschichte des Alexanderromans*, Wien, 1890, nel 38° volume delle Memorie dell'Accademia di Scienze di Vienna, pag. 31), sostiene che gli scritti in questione descrivono non gli Unni ma gli Arabi maomettani, e quindi sono sorti molto dopo S. Efrem e falsamente attribuiti a lui. Secondo il Nöldeke gli Unni cominciarono le loro invasioni soltanto nel 396. — Tuttavia l'opinione del Nöldeke non sembra dimostrata. Il Lamy (Tomo IV, pagg. XLIV-XLV), rispondendo al Nöldeke, concede che S. Efrem accenni *anche* agli Arabi, le cui tribù beduine compievano frequenti razzie nella Siria molto tempo prima di Maometto e con effetti molto simili a quelli degli Unni: di qui la menzione comune. (Gioverà forse ricordare che dell'invasione degli Unni, insieme con quelle dei Persiani e degli Arabi, parla spesso anche il siro Isacco d'Antiochia, che morì verso il 460 ed era stato discepolo d'un discepolo di S. Efrem).

devastazione e rovina, e giunse anche ad assediare Edes
il resto, certamente più numeroso e alquanto tempo do
(perciò probabilmente comprendente anche i reduci d
l'incursione della Siria), dilagò nell'Europa orientale su
regioni ove già si erano fissati i Goti (376). Costoro, mez
secolo più tardi, formarono l'impero d'Attila il Flage
di Dio.

Erano gli Unni di orribile aspetto: piccola statu
ma vigorose e tozze membra; grossa testa quasi incass
fra deformi spalle: quindi la loro figura era spesso ras
migliata a quella d'un orso ritto. Il loro viso, di color
giallastro o scuro, era spaventoso e sembrava un amma
di carne informe: naso camuso, occhi piccolissimi e qu
nascosti entro due fosse; non avevano barba, perchè
dalla fanciullezza usavano bruciarsi le gote con ferri
roventati per impedire che spuntassero i peli, e le cicat
che ne rimanevano aumentavano l'orridezza di quei vo
La loro vita era affatto primitiva non avendo essi im
rato neppure a cuocere i cibi: mangiavano erbe e ra
crude, ovvero carne d'animali presi a caccia, e — co
usano i Cosacchi fino ai nostri giorni — infrollivano que
carne tenendola qualche tempo schiacciata fra la sell
il cavallo. Non abitavano mai al coperto, sembrando l
opprimente ogni riparo; spesso mutavano sede, trasp
tando i loro attrezzi di guerra e di famiglia su carri ti
da buoi: su quelli stavano anche le donne e i fanciu
Resistentissimi a ogni privazione, vestivano pelli di m
tora e di sorci cucite insieme, e non se ne liberavano
non quando cadevano loro di dosso marcite e consun
avvolgevano i piedi con pelli di becco, ma in maniera
rozza e ingombrante da non poter quasi camminare.
qual cosa del resto ad essi serviva poco, perchè fin da
fanciullezza rimanevano quasi sempre a cavallo, inforc

dolo o seduti: a cavallo non solo mangiavano, tenevano consiglio e trattavano ogni altro affare, ma vi dormivano pure appoggiandosi sul collo dell'animale. Correndo a battaglia fra urla selvaggie lanciavano da cavallo con somma precisione frecce, e da vicino usavano con la destra lancia e spada, mentre con la sinistra gettavano un calappio per avvincere il nemico. Dopo il primo attacco si disperdevano scomparendo dalla vista; ma subito dopo galoppavano di nuovo verso il nemico travolgendo con l'impeto ogni resistenza (1). Non di rado combattevano anche le donne.

---

(1) Per questa descrizione mi sembra opportuno riportare i seguenti versi di Sidonio Apollinare, che si occupò molto dei fatti degli Unni avendo anche scritto una Storia del Re Attila ora perduta: sono i versi 239 e seguenti del suo Carme II, che è un Panegirico recitato da lui in Roma nell'anno 469 ad Antemio Augusto console per la seconda volta.

..... Scythicae vaga turba plagae, feritatis abundans,
Dira, rapax, vehemens, ipsis quoque gentibus illic
Barbara barbaricis, cuius dux Hormidac atque
Civis erat, queis tale solum est, murique, genusque.
Albus Hyperboreis Tanais qua vallibus actus,
Riphaea de caute cadit, iacet axe sub ursae
Gens animis membrisque minax; ita vultibus ipsis
Infantum suus horror inest: consurgit in arctum
Massa rotunda caput, geminis sub fronte cavernis
Visus adest oculis absentibus, acta cerebri
In cameram vix ad refugos lux pervenit orbes,
Non tamen et clausos. Nam fornice non spatioso,
Magna vident spatia, et maioris luminis usu,
Perspicua in puteis compensant puncta profundis.
Tum ne per malas excrescat fistula duplex,
Obtundit teneras circumdata fascia nares,
Ut galeis cedant. Sic propter praelia natos

Su questa gente, così diversa dai popoli più o me civili sui quali irruppe, si crearono ben presto delle l gende popolari. Essa sarebbe stata procreata dall'unio di alcune streghe, che i Goti avevano scacciato d'in mez a loro (chiamate da essi *alrunne*), e da alcuni spiriti m ligni che se le presero per mogli. Accenni a queste leggen appaiono anche in S. Efrem, il quale sembra che aves degli Unni un'idea piuttosto fantastica, come di st goni potenti e crudeli: essa però corrispondeva certamen all'opinione comune, essendo naturale che un fenome così straordinario provocasse fantastiche spiegazioni paesi ove la stregoneria era realmente praticata su lar scala dal paganesimo morente.

L'invasione europea degli Unni esercitò, come tu sanno, una profonda influenza sulle vicende etnografic

---

Maternus deformat amor, quia tensa genarum
Non interiecto fit latior area naso:
Cetera pars est pulchra viris. Stant pectora vasta,
Insignes humeri, succincta sub ilibus alvus.
Forma quidem pediti media est, procera sed extat,
Si cernas equites, sic longi saepe putantur,
Si sedeant. Vix matre carens ut constitit infans,
Mox praebet dorsum sonipes, cognata reare
Membra viris, ita semper equo ceu fixus adhaeret
Rector. Cornipedum tergo gens altera fertur,
Haec habitat. Teretes arcus, et spicula cordi;
Terribiles certaeque manus, iaculisque ferendae
Mortis fixa fides: et non peccante sub ictu,
Edoctus peccare furor. Gens ista repente
Erumpens, solidumque rotis transvecta per Istrum
Venerat, et sectas inciderat orbita lymphas.....

Con questa descrizione confronta quella fatta nel *Sermo de fine tremo* (edizione *Lamy* III, 197 segg.) che i codici attribuiscono S. Efrem.

dei popoli latino-germanici; invece quella asiatica sembra che fosse di molto minore efficacia e scomparisse ben presto perchè ritiratasi sui luoghi di partenza (1).

Vicende religiose.

Anche sotto l'aspetto religioso il quarto secolo ha un'importanza particolare, iniziandosi in esso i grandi concilii ecumenici. Quello stesso fermento divino che aveva trasformato moralmente la società politica, penetrando nel mondo intellettuale dei varii paesi aveva dato occasione al sorgere di speciali atteggiamenti spirituali, che, pur accettando la nuova dottrina, la deformavano con aggiunte o sottrazioni o mescolanze suggerite da sistemi filosofici e religiosi di diversa origine: erano i *partiti* intellettuali, o *eresie*, che si addossavano come parassiti su d'un corpo vivente, a carico del quale vegetavano mentre ne minacciavano l'esistenza.

Nei primi tre secoli della sua esistenza la Chiesa, oppressa dalle persecuzioni, aveva combattuto le eresie secondo l'opportunità e la possibilità, in maniera si direbbe sporadica, man mano che se ne presentava l'occasione, per mezzo di concilii parziali o con decreti delle

(1) Ciò è confermato espressamente da una Cronaca siriaca anonima del sec. 8° (quella chiamata inesattamente dal Land *Libro dei Califfi*). Essa dice che gli Unni, che si erano inoltrati molto a sud, furono respinti dai Persiani e abbandonarono nella fuga molte migliaia di prigionieri. Bisogna aggiungere che secondo questa Cronaca ciò sarebbe avvenuto nell'anno 395, cioè 22 anni dopo la morte di S. Efrem. La Cronaca è edita in *Corpus Script. Christ. Orient.*, Ser. III, Tomo IV; il passo è a pagg. 136-137 (testo siriaco).

singole chiese. Nel quarto secolo la libertà acquistata l'enorme diffusione della dottrina resero possibile il mez più solenne ed efficace del concilio ecumenico, che pr sieduto dal capo della Chiesa è l'espressione autenti della medesima.

Notevole però a dirsi: il primo concilio ecumeni tenuto a Nicea (325) pochi anni dopo la libertà conces alla Chiesa, fu diretto esplicitamente soltanto contro l'eres di Ario che pure era sorta solo poco tempo prima. Ar infatti negò apertamente la divinità del Verbo soltan verso il 318, mentre molto prima di questa eresia — ar fin dai tempi apostolici — si era diffuso quel grup intero di eresie che vien designato genericamente col te mine di gnosticismo. Nè si può dire che ai tempi del co cilio di Nicea lo gnosticismo fosse spento: aveva sì sup rato il suo periodo di massimo splendore, che fu tra secondo e il terzo secolo, ma spento non era affatto (1 Vi è tuttavia una doppia ragione che spiega agevolmen il contegno dei Padri di Nicea: una pratica, l'altra do trinale. — Lo gnosticismo, appunto perchè piaga vecch della Chiesa, si annunziava bastevolmente da sè, e do le confutazioni fattene occasionalmente da tanti prec denti Padri esso non poteva sorprendere la buona fe di chi cercava l'autentica dottrina cattolica; del res gli aristocratici propagatori dello gnosticismo, miran a costituire in grembo alla Chiesa stessa un gruppo di deli più degni e illuminati (pneumatici) perchè aderen alle loro dottrine, venivano a spezzare la cattolicità universalità dottrinale della Chiesa, sua nota distintiv

(1) Specialmente nelle regioni di lingua siriaca, come si ved in seguito: eppure da queste intervennero a Nicea almeno 25 vesc che dovevano essere ben interessati nella questione.

ed erano per ciò stesso facilmente riconoscibili (1): Ario invece pretendeva deformare, con una interpretazione che presentava come tradizionale, un punto fondamentale di quella dottrina ma proponendola a tutti i fedeli indistintamente; egli quindi non spezzava la cattolicità dottrinale, ed era per questo più pericoloso. — L'altra ragione era dottrinale: condannando esplicitamente Ario, che diceva molto di meno, i Padri di Nicea venivano a condannare implicitamente lo gnosticismo, che diceva molto di più. Le due eresie erano certamente d'indole diversissima ed avevano una genesi spirituale totalmente differente, tuttavia almeno in un punto s'incontravano, nel negare la divinità del Logos. Dopo questa negazione tutte le elucubrazioni gnostiche contavano poco, perchè la dottrina cattolica era già crollata; d'altra parte i Padri niceni preferirono colpire l'errore, più che nell'antica forma gnostica, nella recente ariana, come quella che con la sua novità minacciava un danno maggiore: *ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est* — dice un po' retoricamente S. Girolamo (2), riferendosi alla metà del secolo quarto, quando pure già da trent'anni l'arianesimo era stato condannato.

Queste vicende religiose si rispecchiano tutte negli scritti di S. Efrem. Il suo paese aveva ricevuto il cristianesimo molto prima della sua nascita, probabilmente fin dalla metà del secondo secolo o anche prima: certo

(1) In ultima analisi è questo il principio, applicato giuridicamente, su cui si fonda Tertulliano per respingere le speculazioni gnostiche nel *De praescriptione haereticorum*. Sono usurpatori di un antico possesso, sono ingiusti distributori di un bene goduto pacificamente da tutti: *dunque* sono eretici.

(2) *Ad Luciferianos* 19.

è che sul finire di questo secolo Abgar IX re di Edes
era cristiano e in questa città già esisteva una chies
cosicchè al concilio di Nicea poterono intervenire be
venticinque vescovi di quelle contrade. Ma insieme spunt
l'eresia, e precisamente lo gnosticismo di cui il primo
più autorevole rappresentante siriaco fu Bardesane. I
costui e di altri eretici, contro le cui dottrine indirizz
la sua attività S. Efrem, è necessario dare un fugace cenn

Bardesane è il padre della letteratura siriaca, tutt
cristiana. Scrisse egli molti inni, forse 150, con cui volev
diffondere e popolarizzare la sua dottrina: di questi no
ci sono rimasti che pochi avanzi; riflette più o meno esa
tamente la dottrina di lui anche un « *Dialogo delle leg*
dei paesi » che sarebbe stato scritto da un suo discepol
di nome Filippo. Bardesane, secondo la Cronaca di Edess
sarebbe nato in questa città nel 154 d. Cr., ma la su
origine sarebbe stata persiana; e certamente risente molt
dell'indole persiana la sua dottrina, che si può considera
come un tentativo di interpretare la dottrina cristian
con i sistemi astrolatrici ed astrologici in cui prima
Caldei e poi i Persiani si erano specializzati; egli poi f
versatissimo nelle scienze naturali, e S. Girolamo stes
dice che di lui *etiam philosophi admirantur ingenium* (1
Da quanto si può raccogliere dei suoi insegnamenti (2

(1) *In Hoseam* II, 10.

(2) Di questi insegnamenti l'informatore principale è appun
S. Efrem, sia nelle rare citazioni che fa degl'inni di Bardesane, s
nelle frequenti allegazioni della sua dottrina. Oggi tuttavia si dispu
se questa dottrina impugnata da S. Efrem provenga da Bardesa
stesso, o non piuttosto sia una produzione di suoi tardivi discepo
i quali sotto l'influsso di correnti gnostiche avrebbero deforma
il pensiero del maestro. Certo pare che la scuola Bardesanica dovet
dividersi in varie frazioni di tendenze diverse; ad es. quella da c

sembra che egli non insistesse molto sul dualismo e l'emanazione divina — che sono quasi la nota distintiva della gnosi — e ciò gli assegna un posto a parte fra i propugnatori di questa. Egli si diffondeva piuttosto sull'origine degli elementi primordiali, designati tutti con termini astrologici: da Dio e dalla Materia eterna, congiuntisi insieme, furono generati la Luce e il Vento, e da questi alla lor volta il Fuoco e l'Acqua. Ma in mezzo a questi elementi buoni ed ordinati si mischiò la Tenebra, elemento di male e di disordine che sconvolse tutto: allora Dio inviò il Verbo, il quale fece precipitar la Tenebra e riordinò gli elementi secondo la forma presente del mondo; i singoli elementi alla lor volta corrispondono agli Spiriti Dominatori, che guidano i pianeti e che influiscono sull'origine e la condotta dell'anima umana. Insegnava egli infine, a quanto ci riferisce Ippolito, che Cristo assunse un corpo « spirituale » e che solo apparentemente era figlio di Maria.

La dottrina di Bardesane, morto nel 222, rimase in onore anche dopo la sua scomparsa, sia perchè a lui sottentrò suo figlio Armonio, sia perchè egli stesso aveva provveduto a renderla accessibile e gradevole per mezzo dei già ricordati inni, che si diffusero ampiamente nel territorio edesseno. Tuttavia un grave colpo essa ebbe per

---

uscì il *Dialogo delle leggi dei paesi* sembra che non avesse quasi nulla di gnostico e fosse in sostanza ortodossa. Tuttavia anche limitandosi alle sole citazioni degli inni di Bardesane che ritroviamo in S. Efrem, sembra troppo ardua impresa ricostruire con queste un sistema che non sia gnostico. — Un sodo riassunto dello stato della questione, insieme con un abbozzo di ciò che sembra l'autentico sistema di Bardesane, si trova in Levi della Vida, *Bardesane e il Dialogo delle leggi dei paesi* in *Rivista trimestr. di Studi filos. e relig.* I, 4 (1920), pagg. 399-430. Allo stesso autore dobbiamo una traduzione del *Dialogo* bardesanico in *Scrittori Cristiani Antichi* 3 (Roma, 1921).

opera di S. Efrem che, come vedremo, si servì per fron
giarla dello stesso mezzo di propaganda. Questa
non valse ad abbatterla totalmente, giacchè troviamo
dopo un mezzo secolo Rabbula vescovo d'Edessa ins
ancora nella lotta e compone altri inni, che poi si
rono con quelli di Efrem; e anche dopo Rabbula rima
indubbiamente qua e là congreghe di Bardesaniti, me
il più di loro si confuse con la corrente più ampia —
influenzata certamente dal bardesanismo — che fu l'er
di Mani (o Manete).

Anche questa eresia occupò molta parte dell'atti
di S. Efrem; e a ragione, poichè specialmente nel t
e quarto secolo aveva preso uno sviluppo gigante
oltrepassando di molto i confini dell'impero roma
Originario anch'esso della Persia, il manicheismo av
mantenuto intatto il dualismo teologico e cosmogo
di Zarathustra, rivestendolo soltanto di un velo di g
sticismo cristiano. I primi principii erano due, qu
buono del « Padre della grandezza » che abitava n
Luce, e quello cattivo del « Signore delle tenebre »
abitava nella buia terra; da questi due principii de
una doppia serie di emanazioni che vennero in lotta
loro, rimanendo sconfitte le emanazioni della Luce: o
la necessità della redenzione di Gesù, nella cui compl
teoria riappare il principio astrologico.

Un altro gnostico combattuto da S. Efrem è l'an
Marcione, che secondo ci riferisce Tertulliano aveva
vato delle antinomie fra l'Antico e il Nuovo Testame
per argomentarne l'esistenza di un doppio Dio, au
ciascuno di un Testamento. I seguaci dei suoi prin
esistevano ancora in Siria nel quarto secolo, confusi
le tante correnti gnostiche. — Di queste anzi è nomi
da S. Efrem anche la setta dei Quqei, nome che non

pare altrove; sembra però che si tratti di una piccola congrega limitata alla città o territorio di Edessa e fosse una derivazione dei gnostici Valentiniani: il loro appellativo derivava dal nome del capo della setta.

Non rare sono pure in S. Efrem le allusioni ai Novaziani e ai Sabelliani, sorti quasi contemporaneamente a Roma a mezzo il secolo terzo. I primi, per il loro rigore contro i fedeli caduti in gravi colpe, cagionarono uno scisma che si ramificò nell'Egitto, a Costantinopoli e nell'Asia Minore, prolungandosi fino al sesto secolo, quando costoro scomparvero insieme con gli affini Montanisti. I secondi non ammettevano la distinzione reale delle persone in Dio, negando con ciò la Trinità.

Infine altri accenni degli scritti di S. Efrem sono più vaghi e per noi oscuri, non essendoci giunte altre notizie circa le persone a cui egli si riferisce; così una volta (1) egli parla della setta dei Sabatiani, chiamati in tal modo perchè festeggiavano il sabato come la domenica, e che avevano per vescovo una donna di nome Qamsu. Anche questa setta sembra che non oltrepassasse il territorio di Edessa.

Le grandi eresie sulla persona e le nature di Cristo, che dovevano conquidere tutta la Siria — raccogliendo lo spigolatore Eutiche ciò che la falce di Nestorio non aveva mietuto —, non erano ancor sorte quando S. Efrem morì. Tuttavia un predecessore di Eutiche si era già avuto a metà del quarto secolo in Apollinare di Laodicea, che, per impugnare l'arianesimo, insegnò che in Cristo la parte intellettiva della natura umana era stata sostituita

(1) Cfr. *Opera Syriaca* II, 440; ivi sono nominati anche gli anzidetti Quqei.

dalla divinità, e quindi che il Verbo era diventato uo
assumendo soltanto l'umana carne. Quest'errore è, i
sieme con l'arianesimo, quello contro cui S. Efrem insis
di più con una chiarezza ed una precisione di dottri
straordinarie. Ben se n'avvidero gli eutichiani posterio
che ci trasmisero il più degli scritti di S. Efrem: di costo
— come vedremo — è provato in modo apodittico c
tolsero o modificarono i passi avversi alla loro dottrin
contenuti negli scritti di colui ch'essi pure venerano co
sommo Dottore dei Siri.

II.

LE FONTI DELLA BIOGRAFIA DI S. EFREM (1)

Non pochi documenti abbiamo dai quali si possono desumere notizie e dati sulla vita del massimo Dottore dei Siri: essi o si trovano fra gli scritti stessi che vanno sotto il nome di lui, ovvero sono biografie più o meno lunghe ed accenni occasionali che ne hanno fatto gli storici delle varie nazioni.

Ma se il numero di questi documenti è notevole, non si può dire altrettanto della loro autorità storica: giacchè

(1) Occorrendo frequentemente d'ora in avanti di citare le due più ampie edizioni degli scritti di S. Efrem, cioè quella romana dell'Assemani-Mobarak e quella belga del Lamy ambedue descritte nel cap. IV, avverto che per brevità le cito in questa maniera: i tre volumi siriaco-latini e i tre greco-latini dell'edizione romana rispettivamente *Opera Syriaca* I, II, III, e *Opera Graeca* I, II, III; e i quattro volumi dell'edizione belga *Lamy* I, II, III, IV. Inoltre la citazione *Atti sir.* 1, 2, 3, ecc., indica il riassunto degli Atti siriaci della vita di S. Efrem dato in questo capitolo, e i rispettivi paragrafi 1, 2, 3, ecc.

ad infirmare l'autorità degli scritti che si presentano come efremiti vi è la fondatissima pregiudiziale contro la loro autenticità, e ad infirmare quella delle varie biografie vi è l'altra dell'elemento di pia leggenda ch'esse indubbiamente contengono. La migliore prova di ciò è che molti di questi documenti si contradicono formalmente l'un l'altro e in punti di capitale importanza, quali ad es. la patria del santo, la data di sua morte, il suo grado ecclesiastico, le sue peregrinazioni ecc.; altre volte invece queste contradizioni sono evitate perchè i varii biografi non si dànno neppur pensiero di riferire fatti precisi e sopratutto date, come avviene specialmente per la nascita il cui anno preciso è taciuto da tutti, e per la morte di cui è sempre descritto il carattere di santità ma quasi sempre trascurata la data; evidentemente tale negligenza è un difetto anche più grave.

Perciò piuttosto che tentar di comporre con forzate interpretazioni le antitesi dei documenti e sorvolare sulla loro deficienza d'autorità storica — come si è fatto fino a poco tempo fa dagli storiografi del santo (1) — è più ragionevole tentare di sceverare dai documenti pervenutici ciò ch'essi contengono di sicuro o almeno di probabile limitandosi unicamente a questi elementi. Se in tal campo la critica fa perdere molto in quantità, in compenso fa acquistare molto più in qualità. — Poichè dunque notizie biografiche di S. Efrem si possono avere da antichi scrittori *siriaci*, *greci* e *latini*, questo raggruppamento è praticamente e anche logicamente il migliore. I siri naturalmente sono i più abbondanti; ma anche i greci, sia per

(1) Vedi ad es. nel *Kirchenlexikon* del Kaulen (Wetzer und Welte) l'articolo *Ephräm* scritto dallo Zingerle, che pure era valentissimo sirista e traduttore accurato ed amoroso delle opere di S. Efrem.

vicinanza geografica, sia perchè conobbero prestissimo i scritti del santo, sono molto particolareggiati: i latini vece sono quasi un'eccezione, tuttavia non trascurabile. eguendo perciò questo raggruppamento è opportuno re in primo luogo una breve presentazione delle singole nti, quindi tentare di estrarne ciò ch'è storicamente tendibile.

Fonti siriache.

NOTIZIE AUTOBIOGRAFICHE. — Fra gli scrittori siri il primo posto dovrebb'essere occupato naturalmente da S. Efrem stesso, le cui incidentali notizie autobiografiche sarebbero le più autorevoli; ma — come vedremo trattando degli scritti del santo — i testi greci che si presentano come traduzioni da originali siriaci di S. Efrem, in buona parte o sono spurii o contengono soltanto un nucleo genuino; e anche i testi siriaci non di rado o sono stati falsamente attribuiti al santo, o benchè genuini hanno ricevuto qua e là delle interpolazioni o manipolazioni.

Se pertanto ci limitiamo agli scritti indubbiamente autentici, troviamo che S. Efrem non parla quasi mai di sè, oppure lo fa con termini così vaghi e generici da non potersene ricavare alcuna notizia biografica; lo stesso *Testamento* di S. Efrem, che salvo qualche piccola ampliazione è da considerarsi come certamente autentico (1),

(1) Vedi l'edizione fattane dal Duval nel *Journal Asiatique*, ser. IX, Tomo XVIII [1901], pagg. 234-419; ivi sono segnalate le aggiunte posteriori. — Quanto ai *Carmina Nisibena*, e in genere agli altri scritti di S. Efrem nominati occasionalmente in seguito, sono trattati presentati nel cap. IV.

parla della vita del santo sotto l'aspetto religioso e morale, ma non dà alcuna notizia particolareggiata; qualche cosa invece contengono i *Carmina Nisibena*, ma sono notizie piuttosto politiche e sociali che personali, e servono solo secondariamente per la biografia di S. Efrem. Vi è poi, sì, un'eccezione a questa norma di silenzio impostasi dal santo, ed è rappresentata da un suo discorso in cui egli fa quasi una confessione pubblica di sua vita, al quale si potrebbe unire anche il suo Encomio in lode di S. Basilio; ma questi due discorsi, di cui abbiamo solo il testo greco, sono da considerarsi in realtà come fonti greche per le ragioni che si vedranno esaminando tali fonti.

*
* *

ATTI SIRIACI. — Dopo ciò si presentano in primo luogo le biografie siriache di S. Efrem, che — o esse stesse, o altri documenti affini ora perduti — sono indubbiamente le fonti da cui hanno attinto in genere gli storici posteriori. Meritano quindi un'attenzione speciale.

L'autorità grandissima che S. Efrem ebbe in Siria già nello scorcio di sua vita e che s'aumentò anche più dopo la sua morte, già farebbe da sè sola supporre che fin dai primi anni che seguirono la sua scomparsa siano state raccolte e pubblicate notizie biografiche su un personaggio così insigne; la cui importanza si estendeva non solo nella vita religiosa pubblica della Siria, ma anche in quella privata dei numerosi cenobii che ammiravano in lui uno splendido esempio di perfezione ascetica. E dell'una o dell'altra di queste due caratteristiche dovevano portare i contrassegni queste prime biografie, a seconda dello scopo a cui erano indirizzate e dell'ambiente in cui

sorgevano. — Questa supposizione, astrattamente verosimile, è poi confermata nel campo dei fatti da una frase di Sozomeno il quale, quantunque scrivesse già nel secolo 5°, così si esprime dopo aver narrato in riassunto la vita del santo: *Da parte mia bastano queste cose che ho dette su Efrem; ma i* [*suoi*] *compaesani ne conoscono e ne raccontano molte di più* (1). Da queste parole è legittimo argomentare che il *molto di più* narrato dai Siri su S. Efrem non fosse affidato unicamente a tradizione orale, bensì anche a biografie scritte in siriaco; le quali potevano esser consultate da Sozomeno che conosceva anche questa lingua (2). — Infine l'affermazione di Sozomeno è schiarita e a sua volta confermata da quel tanto di documenti ch'è giunto fino a noi. Di antiche biografie di S. Efrem d'origine siriaca possiamo dire d'averne una o più, a seconda dell'aspetto sotto cui si considerano. Queste vite infatti, o come oggi si chiamano *Atti siriaci*, ci sono pervenuti in più di una recensione, quantunque in sostanza siano tutti somiglianti e dicano più o meno le stesse cose. Quindi, le divergenze delle varie recensioni si possono agevolmente spiegare con i varii scopi per cui erano redatte, e che spinsero i rispettivi autori ad aggiungere o tralasciare ciò che sembrava loro opportuno: mentre l'uguaglianza fondamentale fa pensare ad una primitiva unica fonte da cui tutti avrebbero attinto.

Di questi *Atti siriaci* possediamo i seguenti documenti:

a) La Recensione Vaticana contenuta in un codice giacobitico egiziano dell'anno 1100 (*cod. vatic. nitriensis* 5),

(1) Sozomeno, *Hist. Eccl.* III, 16, in Migne, *P. G.*, 67, col. 1092.

(2) Che Sozomeno conoscesse il siriaco si può dedurre con ogni verosimiglianza da passi della sua Storia quali V, 15; III, 16.

e la Recensione Parigina contenuta in un codice del secolo XIII (*cod. paris.-syr.* 235: *Zotenberg*). Queste due recensioni, redatte in siriaco, sono parallele e somigliantissime fra loro: tuttavia le varianti che mostrano sono in favore della Recensione Parigina e la rendono in linea generale preferibile (1).

b) Due recensioni brevissime, di cui una è contenuta in un codice vaticano e una in un codice di Berlino. Esse sembrano quasi due schematici riassunti delle precedenti: presentano infatti i dati storici principali di quelle quasi senza alcuna divergenza, mentre ne tralasciano tutti quegli episodii o considerazioni morali che ne formano l'ampiezza. Anche queste sono in siriaco (2).

c) Una recensione piuttosto ampia in siriaco: e due biografie in arabo di provenienza nestoriana, una breve, l'altra più estesa. Di queste tre darò notizia in seguito.

Per offrire intanto al lettore una base per la biografia di S. Efrem, e insieme stabilire un termine di confronto

---

(1) La Recensione Vaticana fu pubblicata in gran parte da Gius. Sim. Assemani nella sua *Bibliotheca Orientalis*, Tomo I (Romae, 1719), pagg. 26-55, e poi integralmente in *Opera Syriaca* III, p. XXIII-LXIII. — La Recensione Parigina fu segnalata prima dal Bickell che ne dette un breve riassunto nel suo *Conspectus rei Syrorum literariae* (Monasterii, 1871), pag. 18, 26-28, e poi pubblicata dal *Lamy* II, pagg. 5-90, e quindi di nuovo dal Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* (testo siriaco), Tomo III (Lipsiae, 1892), pagg. 621-665.

(2) Di queste la prima è pubblicata nella *Bibl. Orient.* I, 25; la seconda in *Lamy* II, pag. VIII.

per le altre fonti che vedremo dopo, riporto qui un riassunto (1) degli

Atti siriaci (2). [1] Il beato S. Efrem fu di nazione sira. Suo padre era di Nisibi, posto di confine, che però ancora non era stato consegnato ai Persiani; sua madre era della città di Amida. Suo padre era sacerdote in Nisibi stessa di un idolo chiamato Abizal (3), spezzato poi dall'imperatore Gioviniano (= *Gioviano*); ebbe egli questo figlio ai tempi di Costantino imperatore. [2] Un giorno il padre vedendolo parlare con i cristiani nella città, montò in tanta ira da pensare di ucciderlo; ma poi, punitolo severamente, andò ad offrire sacrificii in propiziazione del figlio. Senonchè il demonio impose al sacerdote di allontanare da sè il figlio, prevedendo che sarebbe diventato ostilissimo agli Dei. Così fece il padre, con gioia anche dello scacciato, che si allontanò da casa non portando nulla seco nè sapendo ove andare. [3] Ma la grazia divina lo diresse alla chiesa dei cristiani, e fece sì che si presentasse al vescovo Giacobbe, uomo santissimo che faceva miracoli e prevedeva il futuro. Costui, saputo l'accaduto, accolse benignamente lo scacciato e lo ammise nel grado degli Ascoltatori (4). Il ragazzo, che mostrava grande amore per la vita e la

---

(1) Ragioni di spazio mi hanno indotto a dare solo un estratto del documento e non una traduzione letterale: la quale del resto non offrirebbe in più nulla di storicamente importante, perchè in questo estratto ho tralasciato le considerazioni morali, i confronti ascetici e qualche secondarissimo episodio che non era al nostro scopo; invece nei passi di maggiore importanza ho tradotto integralmente il testo siriaco. Per le ragioni accennate sopra, ho seguito la Recensione Parigina, dando però in nota le varianti più notevoli della Recensione Vaticana.

(2) I numeri fra parentesi quadre che dividono il testo, corrispondono ai paragrafi dell'edizione siriaca del Lamy citata sopra.

(3) Nella Recensione Vaticana l'idolo è chiamato *Abnil*.

(4) Il *grado degli ascoltatori* era il primo grado dell'ordine dei catecumeni, così chiamato perchè ascoltavano le s. Scritture e le catechesi; gli altri due erano quello dei *Prostrati* e quello degli *Eletti* [a ricevere il battesimo].

dottrina cristiana, progrediva nella santità di vita ed era istruito dal vescovo stesso nella cui casa dimorava.

[4] Ma Satana non tardò a riprendere la persecuzione. Vi era un custode della chiesa di Nisibi, chiamato anch'esso Efrem, che vedendo sant'Efrem amato da tutti concepì grande invidia contro di lui. Un giorno il custode Efrem violò una vergine, figlia d'un nobile, e poi le comandò che quando fosse stata scoperta dal padre dicesse: Cotesto Efrem che voi stimate giusto è venuto da me e mi ha violata! — Così fece la giovane, e il padre corse a lamentarsi col vescovo; il vescovo, pur conoscendo divinamente le altre cose occulte, di ciò non aveva saputo nulla. Si sparge fama dell'accaduto e molti si scandalizzano; il vescovo chiama sant'Efrem per rimproverarlo, e costui risponde di aver realmente peccato e d'implorarne perdono. Nato il bambino, il padre della giovane lo porta a sant'Efrem dicendo: Prenditi tuo figlio ed allevalo tu! — Il santo afferma di nuovo il suo peccato, e accetta il bambino; ma poi, portandolo seco, si reca alla chiesa. Quivi, vedendo lo stupore di tutti i fedeli e ricordandosi della minaccia evangelica contro lo scandalo, chiede facoltà al vescovo di salire sul pergamo. Ottenutala, Efrem vi sale e tenendo sulla destra il bambino e rivolgendolo verso l'altare, lo scongiura ad alta voce così: Fanciullo, a te io parlo! Io ti scongiuro per Iddio vivente, che fece il cielo e la terra e tutto ciò ch'è in essi, a parlarmi con ogni verità: Chi è tuo padre? — Allora il fanciullo aprendo la bocca disse: Efrem il custode! — Tutto il popolo riconobbe quindi l'innocenza del santo e lo venerò più di prima.

[5] Poco dopo, mentre Ario proferendo bestemmie contro il Figlio e lo Spirito Santo perturbava l'Egitto, l'imperatore Costantino adunò i vescovi nella città di Nicea. Vi andò anche il vescovo Giacobbe e portò con sè sant'Efrem introducendolo nel concilio. Dopo la condanna di Ario, tornarono ambedue, ed Efrem si raccolse tutto nello studio delle Scritture.

[6] Poco dopo morì Costantino: e Sapore, re dei Persiani, facendo assegnamento sull'inesperienza dei figli ch'erano succeduti a Costantino, mosse contro Nisibi con grande esercito e innumerevoli cavalli ed elefanti. Assediò egli la città per 70 giorni; ostruì il fiume che scorreva in mezzo alla città, e non potendo reggere le mura all'impeto delle acque straripate, si aprì in esse una breccia per cui Sapore stimò cosa facile passare. Ma Giacobbe ed Efrem vigilarono con le loro preghiere durante tutto l'assedio: anzi il vescovo, pur rimanendo a pre-

gare nella chiesa e lontano dal posto, riedificò le mura, la torre e la macchina di difesa, e rincuorò i difensori; nello stesso tempo apparve a Sapore dall'alto delle mura una miracolosa visione che lo sbigottì maggiormente. Sant'Efrem poi salito su una torre pregò Dio di mandare contro i nemici degli animaletti piccoli ma invincibili, affinchè ne restassero umiliati e sconfitti; ed ecco subito che dense nubi di zanzare si posano sugli elefanti e cavalli degli assalitori, che irritati dal fastidio sconvolgono e mettono in fuga tutto l'accampamento.

[7] Giacobbe, vescovo di Nisibi, morì poco dopo questi fatti. [8] Ancora dopo morì Costanzo, e sorse dopo di lui Costis; in quei giorni si manifestò Giuliano e avvennero guerre e disordini in tutte le città. Dopo la morte di Costas (1) regnò Giuliano che perseguitò i cristiani, ma ne fu giustamente punito nella sua spedizione in Persia. A lui successe Giovi[ni]ano che portò il cadavere del predecessore a Nisibi, e fece sgomberare questa città per consegnarla ai Persiani. [9] Frattanto S. Efrem parlò contro l'Empio (= *Giuliano*) e la sua persecuzione; rimase egli a Nisibi sino a che la città fu consegnata ai Persiani, e allora andò al posto chiamato Beth-Garbaia ove egli aveva ricevuto il battesimo quand'era in età di diciotto anni e aveva imparato i salmi e le Scritture presso il suo battezzatore (2). [10] Cominciata però la persecuzione contro la Chiesa si ritirò nella città di

---

(1) *Costis* e *Costas* sono lo stesso che Costante, il quale però morì prima di Costanzo: perciò è un abbaglio, che nella Recens. Vaticana è evitato poichè in essa si parla soltanto del successore di Costantino senza nominare Costanzo. (Questo nome, se non erro, è scritto male nel testo siriaco del Lamy: il secondo *nûn* dev'esser cambiato in *jûdh*. Nell'*Errata* non risulta).

(2) Osserva i piucheperfetti *aveva ricevuto, imparato,* come giustamente sostiene il Lamy che è da tradursi. Il Bickell (*Conspectus* ecc., pag. 27) traduce al perfetto *ricevette,* quasicchè S. Efrem si battezzasse allora: ma ciò non solo non accorda l'età diciottenne con la nascita sotto Costantino (cfr. paragr. 1), ma neppure s'accorda con tutto ciò che si è narrato sopra (calunnia di stupro, intervento al concilio niceno, autorità presso la chiesa di Nisibi, ecc.). La Recens. Vaticana, qui certamente più scadente, ha il perfetto *ricevette,* ma assegna a S. Efrem l'età di 28 anni: tuttavia anche con questa le difficoltà anzidette rimangono tutte.

Amida, donde un anno più tardi passò ad Edessa con l'animo di stabilirsi ivi. [11] E fin da principio ebbe occasione di sperimentare l'acutezza di mente degli abitanti: giacchè, mentre entrava in città, passando presso il fiume Daisan ove alcune donne stavano lavando panni, una di esse lo fissò lungamente: di che fu ripresa aspramente dal santo; ma quella gli rispose che egli come uomo doveva guardare in terra perchè dalla terra era stato estratto, mentr'ella come donna doveva guardare l'uomo perchè da questo era stata desunta (1). Da ciò il santo argomentò quanto dovessero esser sapienti in quella città gli uomini, se le donne si mostravano così ingegnose. [12] In città, non avendo imparato un mestiere, si occupò in uno stabilimento di bagni per procurarsi da vivere. Nel frattempo però istruiva i pagani e disputava con essi, essendovene a quei tempi un gran numero a Edessa. [13] Incontrato un giorno un venerando monaco, fu da questi invitato ad abbandonare il mondo. Accettò il santo e si recò su un monte ad occidente della città, ove si trovavano molti altri monaci. Ivi si diede all'orazione ed allo studio delle Scritture. [14] Una notte il venerando monaco vede scendere dal cielo un angelo con un misterioso volume, del quale questi dichiara che nessuno è degno di riceverlo se non Efrem il siro che sta sul monte di Edessa. [15] Si narra anche di sant'Efrem — e lo riferisce egli stesso nel suo Testamento (2) — che essendo fanciullo gli parve di vedere in sogno un tralcio che nasceva nella sua lingua: il quale, cresciuto in maniera prodigiosa, produsse tanti grappoli che si moltiplicavano sempre più man mano che gli uccelli dei cieli venivano a cibarsene. [16] Avendo egli frattanto scritto il commento al primo libro di Mosè ed essendone stato recato il volume ai dottori della Scuola di Edessa, costoro ne fecero le più ampie lodi; vollero anzi recarsi sul monte dal santo, ma costui fuggì. [17] Senonchè un angelo gli appare e gli comanda di ritornare ad Edessa. [18] Un solitario illuminato dallo Spirito, incontrando sant'Efrem in città ne proclama ad alta voce le lodi, specialmente come impugnatore delle eresie; ma i principali diffusori di queste — eretici, pagani e giudei — prendono il santo, lo conducono fuori della città e lo lapidano lasciandolo quasi morto. La mattina seguente

(1) È chiara l'allusione al racconto biblico della formazione dei corpi di Adamo ed Eva.

(2) Nota che questa allegazione del *Testamento* di S. Efrem è nel testo stesso degli Atti.

egli riesce a tornare al monte ov'era prima. [19] In quel tempo scrisse molto contro le eresie contemporanee. Ebbe anche molti discepoli di cui i principali furono Zenobio diacono dell'altare di Edessa, Mar Isacco, Asun, Giuliano e Simone: costoro, con molti altri, costituirono una Scuola.

[20] In questo tempo si era sparsa per ogni luogo la fama di san Basilio, vescovo di Cesarea in Cappadocia, onde anch'Efrem ebbe gran desiderio di vederlo: a ciò fu confortato dalla visione di una colonna di fuoco che toccava il cielo e che simboleggiava san Basilio. [21] Subitamente, preso seco un interprete — poichè non sapeva parlare greco — salì su una nave che andava in Egitto (1). Durante il viaggio sedò una tempesta e uccise in maniera miracolosa un mostro. [22] Arrivato in Egitto andò nella città chiamata Antiqu, da cui poi si recò a visitare i monaci della Scete e prese ivi dimora in una cella.

[23] Il beato sant'Efrem da quando incominciò la vita di monaco fino alla morte non mangiò altro che pane d'orzo, e qualche volta legumi secchi ed erbe. Beveva acqua. Le sue carni gli si erano seccate in dosso a somiglianza di un coccio. Le sue vesti erano scadentissime. Egli era di piccola statura, di volto sempre squallente; non rideva mai; era calvo ed imberbe.

[24] La sua dimora in Egitto durò otto anni, durante i quali avendo appreso la lingua egiziana disputava contro gli Ariani e illuminava i molti monaci ch'eran caduti in quell'eresia; liberò anche dal demonio un monaco ossesso che l'aveva gravemente ingiuriato. Nel frattempo scrisse molti libri. [25] Dopo ciò si recò a Cesarea per visitare san Basilio. Era il giorno dell'Epifania, in cui colà si faceva commemorazione del beato san Mama. Il giorno appresso sant'Efrem entrò occultamente in chiesa, e mentre Basilio spiegava le Scritture al popolo vide lo Spirito Santo che parlava per la bocca di lui. Il vescovo lo vede, e lo riconosce soprannaturalmente; lo manda a chiamare per mezzo del suo arcidiacono, ma Efrem si sottrae umilmente all'invito e cambia posto in mezzo alla folla. Basilio di nuovo indica all'arcidiacono con ogni esattezza il posto ove ora si trova l'umile monaco, e nuovamente l'invita a venire. Efrem accetta e si presenta

(1) Nota l'improvviso cambiamento di meta: invece della Cappadocia appare l'Egitto. Anche la Recens. Vaticana narra il viaggio e la dimora egiziana, ma con notevoli varianti; ad es. la città nominata poco dopo è ivi chiamata *Antinu*.

con grande dimissione a Basilio, che l'accoglie invece con onore e cordiale amorevolezza. Il vescovo prega il monaco, che faccia goder loro i frutti della sua celeste dottrina: il monaco prega il vescovo che gl'impetri da Dio il dono di parlare in lingua greca. Fatta orazione insieme, Basilio invita Efrem a ricevere l'ordine del sacerdozio; prostratosi costui, il vescovo gl'impone le mani e recita su lui l'orazione del diaconato: a questo punto sant'Efrem parla miracolosamente il greco (1). Volendo poi san Basilio conferirgli anche il sacerdozio, sant'Efrem se ne schermisce come indegno. Rimase egli presso san Basilio due settimane, nel qual tempo il vescovo molto s'avvantaggiò nella sua dottrina sacra dalle conversazioni che ebbe col monaco (2). [26] Un giorno Basilio facendo un discorso al popolo sullo Spirito Santo usò la formula « Il Padre, e il Figlio, e lo Spirito Santo », e il popolo si meravigliò giacchè prima non diceva « *e* (3) lo Spirito Santo ». Ma san Basilio giustificò la formula, dicendo che l'aveva udita da un sant'uomo della Mesopotamia peritissimo della sua lingua: costui asseriva che nella sua lingua nativa non si poteva lodare degnamente la Trinità se non premettendo la particella *e* ai nomi divini, e dicendo « Gloria al Padre, e al Figlio, e allo Spirito Santo ». Il popolo allora si quietò e dapertutto si recitò così (4). [27] In un'altra occasione, spiegando Basilio il passo del Genesi *lo spirito di Dio si librava sulla superficie delle acque*, sostenne che il significato del verbo equivaleva

(1) La Recens. Vaticana aggiunge che S. Basilio a sua volta ottenne per orazione di S. Efrem il dono di parlar siriaco.

(2) Quest'ultima asserzione, che è subito dimostrata dagli esempi seguenti, è di somma importanza per giudicare l'indole della narrazione presente.

(3) Il testo siriaco non ha qui la congiunzione *e* ma la mancanza è dovuta certamente ad una svista d'amanuense, giacchè tutto il racconto si fonda sulla presenza di quell'*e*; il quale del resto è dato esplicitamente dalla Recens. Vaticana.

(4) Il fatto è narrato anche da S. Basilio, *De Spiritu Sancto*, cap. 29 (Migne, *P. G.*, 32, col. 208), senza però fare il nome di Efrem; tuttavia là si dice che l'uso era antichissimo, e non introdotto dopo i colloqui con quel Siro (S. Efrem?) come sembra voglia insinuarsi qui; vedi la seconda nota al paragr. 25. La Recens. Vaticana fa dire a S. Basilio che l'uso era precedente alla visita di S. Efrem, tuttavia aggiunge che la doxologia si propagò presso tutti i Greci per merito di costui

a *covava*, fondandosi su ciò che gli aveva detto un Siro, la cui lingua aramaica era affine all'ebraica del passo scritturale (1).

[28] Avendo udito che a Edessa si spargevano nuove eresie, sant'Efrem prese commiato da san Basilio, che presso i suoi ne fece grandi lodi narrando di averlo visto assistito dagli angeli. [29] Durante il viaggio giunge egli a Samosata ove viene schernito da una turba di ragazzi, uno dei quali dà anche uno schiaffo al santo. Ma subito una vipera morde il ragazzo che muore all'istante. Si manda tosto a cercare il santo, che vien raggiunto poco fuori della città mentre elemosinava il pane in un sobborgo; lo scongiurarono tutti a tornare addietro. Torna egli, e visto il ragazzo morto, piange; poi comanda che tutti si allontanino. Fatto ciò, s'inchina sul cadavere e presolo per mano lo risuscita. Tutti allora gli si gettano ai piedi ed abbracciano la vera fede (2).

[30] Giunto a Edessa sant'Efrem trovò che v'infierivano delle eresie in numero di 9 (3), e tutte quante le abbattè: fra queste specialmente le eresie di Bardesane, di Ario, di Mani e di Marcione. [31] Compresa la falsità di loro dottrine, il santo temette che l'avida plebe non rimanesse sedotta dai lusinghieri accenti di coloro. Infatti Armonio, figlio di Bardesane, aveva composto nel passato delle laudi nelle quali aveva plasmato l'empietà di suo padre a cantici leggiadri, e così attirava ascoltatori portandoli a rovina. — Di Bardesane, padre di costui, il beato Efrem narrava che aveva composto 150 inni in tal maniera, volendo pareggiare i 150 salmi di David. — Vedendo ciò il santo si servì degli stessi cantici e melodie, unendovi la pietà della vera dottrina, e li rese così una medicina gioconda e armoniosa agli stessi ascoltatori. Quest'inni fino ad oggi rallegrano le festività dei martiri illustri; ed egli li diffondeva per mezzo delle « Figlie del patto » (= *vergini consacrate a Dio*) che frequentavano assiduamente la chiesa. Egli insegnava loro quegli inni la mattina e la sera, adunandosi in chiesa prima della funzione, o nei luoghi dei màrtiri: salmeg-

(1) Anche questo è in S. Basilio, *Homilia II in Hexaem.* 6 (Migne, *P. G.*, 29, col. 44), e quasi con le stesse parole: anche qui il nome di Efrem è taciuto.

(2) Il racconto ha un prototipo in quello del profeta Eliseo, I Re (*ebr.*) 2^{23-25} e 4^{32-35}; cfr. anche I Re 17^{21-22}.

(3) Un numero così preciso è strano, ma riappare in altre fonti: la Recens. Vaticana ne è priva.

giavano anche nelle esequie dei defunti. Provvide anche a coloro ch'erano fuori della città o su per i monti. Era bello quando in piedi fra le sorelle eseguiva di sua voce le laudi! Scrisse poi per esse innumerevoli libri, anche in lingua greca (1); e la sua fama riempì il mondo.

[32] *Questo paragrafo contiene soltanto un carme in metro eptasillabo composto da S. Efrem contro la dottrina insegnata da Bardesane sui « Sette » (Spiriti Dominatori dei Pianeti). Il carme in genere concorda con la Recens. Vaticana.*

[33] V'era poi un paralitico (2) che sedeva continuamente davanti alla porta del grande tempio di san Tommaso (*in Edessa*) a chieder l'elemosina. Entrando un giorno il beato Efrem in chiesa lo vide e ne ebbe pietà; vedendosi quindi solo, gli si avvicinò chiedendogli: Vuoi esser sanato? — Alla risposta affermativa del paralitico, il beato replicò: In nome di Cristo, sorgi e cammina! — Subitamente quello s'alzò ed uscì, glorificando Dio. [34] Dopo quattro anni (3) san Basilio mandò due suoi ministri per costringere sant'Efrem a farsi ordinar vescovo. Ma costui, saputo il fatto, si vestì in maniera spregevole e fece in pubblico atti ridicoli per farsi stimar pazzo. Tale lo credettero gl'inviati di san Basilio, e perciò se ne tornarono senza aver nulla ottenuto: di che li rimproverò paternamente Basilio, che aveva compreso come fossero andate le cose. [35] Ebbe il beato Efrem molti amici perfetti e santi: fra cui il piissimo monaco Mar Saba, per la cui morte egli compose degli inni celebrandone le sante opere. Scrisse parimente inni in onore di molti vescovi e santi uomini suoi coetanei; scrisse sulle città di Nicomedia, di Nisibi e del suo vescovo Giacobbe suo maestro: su Costantino Magno e molti altri. Commentò

---

(1) Di questi libri in lingua greca la Recens. Vaticana non dice nulla.

(2) Per questo racconto cfr. *Atti degli Apost.* 3^{2-8}, a cui rassomiglia anche più la Recens. Vaticana paragr. 34.

(3) Il testo non dice da quando cominciano a decorrere questi quattro anni, ma suppone certamente che sia dal ritorno dalla visita a S. Basilio, come dice espressamente la Recens. Vaticana. Nota tuttavia l'incongruenza cronologica: S. Basilio divenne vescovo nel 370; supponendo anche che la visita di S. Efrem avvenisse quasi subito, si avrebbe la data del 374 per il presente episodio. Senonchè S. Efrem era già morto un anno avanti, nel 373.

l'Antico e il Nuovo Testamento. Essendo avvenute al suo tempo molte calamità, scrisse anche di queste; compose pure inni su Scemona e Guria, martiri in Edessa. [36] Ai tempi suoi (1) vennero gli Unni a Edessa, la città fu chiusa e nessuno uscì contro di loro; devastarono essi i dintorni della città e ne portarono via in ischiavitù gli abitanti. Salirono sul monte che sovrastava alla città, sul quale erano molti cenobii di uomini e di donne (2); dei monaci parte fuggirono, parte finirono schiavi; così pure i cenobii delle vergini furono devastati, ed esse o si sbandarono o furono violate. Nulla lasciarono intatto fuor della città. E il beato sant'Efrem scrisse di tutti i delitti commessi da quegli scellerati.

[37] Visse il santo fino al tempo del malvagio Valente (3). Costui, perseguitando i vescovi ortodossi e i loro fedeli, venne anche a Edessa ai tempi del vescovo Barsete; s'accampò egli fuori della città e mandò a chiamare i fedeli, ma costoro adunatisi nel gran tempio di san Tommaso non ubbidirono. Inviò allora un condottiero con l'ordine di ucciderli tutti: ma costui, essendo d'animo mite, esortò piuttosto i fedeli a obbedire. Essi di nuovo rifiutarono. Un altro messo incontrò per istrada una donna che s'affrettava con due suoi bambini verso la chiesa, e interrogatala che andasse a fare, essa rispose che voleva unirsi con quelli ch'erano per ricevere la corona del martirio. Questa risposta e in genere la fermezza dei cristiani fecero sì che l'imperatore abbandonasse il suo proponimento, e concedesse ampia libertà al vescovo e fedeli uscitigli finalmente incontro. [38] *Questo paragrafo contiene un inno composto da S. Efrem in occasione dell'episodio precedente; il testo è notevolmente diverso da quello della Recens. Vaticana. — In fine aggiunge che il santo, vedendo estinte nella città tutte le eresie, si ritirò sul monte ov'era stato prima.*

[39] In quel tempo una donna di Cesarea, nobile ma di vita peccatrice, si convertì, e scrivendo i suoi peccati su d'un foglio, lo portò a san Basilio perchè glie ne ottenesse il perdono. Dopo un'orazione del

---

(1) Nota l'elasticità dell'espressione, che non aiuta a fissare esattamente la data dell'invasione degli Unni; il testo ha alla lettera *nel tempo di lui.*

(2) Vedi paragr. 13.

(3) L'imperatore Valente è chiamato *malvagio* perchè favorì gli Ariani. La Recens. Vaticana ha falsamente *Giuliano* invece di *Valente:* ma l'Apostata era già morto nel 363.

santo, i peccati furono miracolosamente cancellati dalla carta: tuttavia uno, più grave di tutti, rimase ancora, per la remissione del quale san Basilio disse alla donna esser necessario ch'ella andasse dal santo solitario Efrem sul monte di Edessa. La donna vi si reca, ma S. Efrem le dice di tornar da san Basilio che ben poteva rimetterle anche questo peccato: le raccomanda di far presto se vuol vedere Basilio ancora in vita. La donna torna, ma quand'è per entrare in città s'imbatte nel corteo che reca la salma di Basilio, morto poco prima. Si dispera ella e getta la carta sul feretro, raccontando a tutti ciò che le era occorso. Frattanto un chierico, volendo conoscere il peccato non cancellato, svolge la carta; ma la carta non recava più alcuno scritto. — Ciò avvenne perchè apparisse la santità di Basilio e di Efrem, le cui orazioni rimettevano gli altrui peccati. [40] Il beato Efrem, afflittissimo per la morte di san Basilio, scrisse su lui degli inni in lode di tutta la sua vita pia.

[41] Essendo sopraggiunta in Edessa una grande carestia, S. Efrem abbandonò nuovamente il suo monte. Vi erano nella città dei ricchi che avevano i loro granai pieni, ed erano disposti a distribuire soccorsi, ma non trovavano una persona sicura ed esperta a cui affidare la distribuzione; il santo allora si presentò a costoro e s'incaricò egli stesso di tutto. Fece apprestare trecento barelle, sia per seppellire i morti, sia per trasportare gli svenuti ai posti di soccorso; percorreva le strade presentandosi ove più urgeva il bisogno: estese le sue cure anche agli affamati delle campagne e molti ne ricoverò presso di sè. Passato l'anno di carestia, seguì un anno d'abbondanza. [42] Tornò perciò il beato alla sua cella, e passato un mese morì. Alle sue esequie concorsero tutti dalla città e luoghi vicini. Secondo il suo volere, il suo cadavere fu rivestito della sola tunica e tumulato nel cimitero dei forestieri; senonchè, dopo poco tempo, i cittadini lo tolsero di lì e lo seppellirono nella grotta ove si tumulavano i vescovi della città. Ivi è venerato da tutti gli abitanti.

— Per le orazioni del beato sant'Efrem, di san Basilio, di tutti i suoi venerandi Colleghi (= *Santi*) e della santa Genitrice di Dio Maria, la misericordia di nostro Signore sia col ceto dei cristiani, col valente lettore, col fedele ascoltatore, col misero scrittore, con questo cenobio e suoi cenobiti: e la fraternità sia preservata per la Croce vincitrice da tutte le fraudi del Maligno in perpetuo. Amen. E faccia Iddio regnar la sua pace e la sua tranquillità fra loro per generazione di generazioni. Amen.

Come appare da questo tratto finale il documento è sorto in un cenobio e il suo *misero scrittore* era certamente un cenobita. Lo scopo del suo scritto era dunque soprattutto ascetico, o meglio agiografico-parenetico; altrettanto si può dire della Recensione Vaticana.

Al contrario lo scopo delle due brevissime recensioni, a cui ho accennato nel gruppo *b*, doveva essere puramente storico.

La recensione siriaca piuttosto ampia (1), che ho ricordato nel gruppo *c*, si accorda quasi in tutto con la Recensione Parigina (e Vaticana). Essa cita come fonte d'informazioni Simone discepolo di S. Efrem (cfr. *Atti sir.* 19). Dice che S. Efrem era di nazione siro e figlio di un sacerdote idolatra di Nisibi: da costui fu egli cacciato di casa, perchè frequentava un cristiano di nome Giovanni, e perciò si rifugiò al luogo detto Garbaia ove fu battezzato in età di 18 anni (cfr. *Atti sir.* 9). Ritiratosi poi a Edessa fece professione di vita monastica. Vi si ricorda il viaggio in Egitto con permanenza di 8 anni (cfr. *Atti sir.* 21; 24). Dall'Egitto S. Efrem passò a Cesarea a visitare S. Basilio e rimase con lui una settimana (cfr. *Atti sir.* 25); di là tornò a Edessa ove trovò 9 eresie (lo stesso numero di *Atti sir.* 30). Tra i fatti miracolosi è ricordato l'apprendimento della lingua egiziana, la guarigione del paralitico di Edessa e le visioni su s. Basilio. Dell'ordinazione ricevuta

(1) Questa recensione è contenuta nel *cod. orient.* 4404 del Museo Britannico, e ha questo titolo *Storia di Mar Efrem, monaco e dottore della Siria, che [morì] in Edessa di Mesopotamia.* Essa tuttavia non è stata pubblicata, nè a me è stato possibile vedere il testo; desumo queste notizie dal *Lamy* IV, pag. XL, che ne dà un sommario ragguaglio.

per mano di costui non v'è cenno; vi si ricorda invece l'am basceria di S. Basilio per crearlo vescovo e la simulazion di pazzia da parte di S. Efrem. Termina ricordando la ca restia di Edessa e descrivendo la pia morte del santo.

Le due biografie in lingua araba, che ho riunite ne gruppo *c*, sono contenute ambedue in una Cronaca Nesto riana (1) che sembra anteriore al secolo XIII. Questa Cro naca spesso si ripete trattando due volte lo stesso argo mento; così fa ad esempio per Giuliano l'Apostata, cos fa anche per S. Efrem. Le due biografie concordano i sostanza con gli *Atti siriaci*, dei quali perciò si posson considerare come una speciale recensione; aggiungon inoltre qualche episodio che si ritrova nei biografi greci confondendo persone e date.

La prima biografia, assai corta, dice che il santo fin all'età di 18 anni dimorò in una città chiamata ʿArbi (cfr. *Garbaia* in *Atti sir.* 9), e che poi venne a Nisibi e f ordinato diacono da Giacobbe. Ammette il soggiorno i Egitto, la visita a S. Basilio in Cesarea e la conoscenz miracolosa della lingua greca; termina con un breve cenn degli scritti.

La seconda biografia è assai più interessante. Come l recensione in lingua siriaca ricordata per ultima, essa cit per fonte d'informazioni Simeone discepolo di S. Efrem Il padre del santo era di Nisibi, e sacerdote dell'idol

(1) È la Cronaca Nestoriana detta di Seert (Kurdistan), da luogo ove si trova l'unico manoscritto che l'ha conservata; da queste e da una sua parte suppletoria che si trova in Mossul, l'ha pubblicat mons. Addai Scher nella *Patrologia Orientalis*. Le due biografie oc cupano rispettivamente il cap. XXVI (Tomo IV, pagg. 293-295) e cap. LIV (Tomo V, pagg. 291-299).

Abizal (cfr. *Atti sir.* 1 e relativa nota). È ripetuta la storia dell'idolo che parla al padre, il quale già era irritato col figlio perchè frequentava un cristiano di nome Giovanni (lo stesso nome dell'ultima recensione in lingua siriaca); il padre scaccia S. Efrem che si rifugia nella chiesa, ove riceve il battesimo in età di 18 anni. Quindi passa a servire un vecchio monaco. A questo punto la biografia segue una leggenda secondo cui S. Efrem sarebbe stato un imbecille: interviene tuttavia l'apparizione narrata in *Atti sir.* 14, la quale sembra che avrebbe liberato il santo dalla sua infermità mentale; senonchè il codice qui è lacunoso e non racconta la fine dell'episodio. Dopo la lacuna, bruscamente si parla di S. Basilio e della visita di S. Efrem: ritornano a un dipresso i particolari degli *Atti sir.*, ma spostati e confusi. Si descrive quindi l'operosità di S. Efrem contro gli eretici: egli non è più lapidato (come in *Atti sir.* 18), bensì riceve da un eretico uno schiaffo sì forte (cfr. *Atti sir.* 29) che cade in terra quasi morto; però la vipera giustiziera di *Atti sir.* 29 morde la mano dell'uomo, che muore e poi viene risuscitato dal santo. Anche qui S. Efrem entrando in Edessa trova 9 partiti religiosi (cfr. *Atti sir.* 30), ma soltanto 8 sono ereticali e 1 ortodosso. È anche ricordato il tentativo di S. Basilio di far vescovo S. Efrem, il quale è detto esser soltanto diacono. Infine racconta un'astuzia di S. Efrem per distruggere un libro eretico di Bardesane: il libro era posseduto dalla sorella di Bardesane (!) che si era innamorata di S. Efrem e l'invitò a peccare; il santo promise d'accondiscendere a patto che gli prestasse il libro; questo fu consegnato, e S. Efrem ne incollò le pagine e quindi lo restituì. Chiedendo poi la donna che il santo mantenesse la promessa di peccato, questi rispose d'esser disposto purchè si commettesse in pubblica piazza; la donna si maravigliò di tale condizione,

ma il santo rispose che se lo sguardo degli uomini impediva in pubblico il peccato, tanto più doveva impedirlo in segreto lo sguardo di Dio (1).

*
* *

FONTI SIRIACHE MINORI. — Tra le fonti siriache è da ricordare il *Discorso in lode di S. Efrem* tenuto dal monofisita Giacobbe Sarugense († 521) circa 130 anni dopo la morte del santo (2). Ma il documento ha scarsissimo valore biografico; contiene molti elogi della santità di S. Efrem, esalta specialmente la sua operosità contro gli eretici, ed accenna alle sue composizioni poetiche diffuse da lui per opporsi alla propaganda avversaria.

La *Cronaca di Edessa* ha pel nostro riguardo questa notizia: *Nell'anno* 684, *nel mese di haziran* (giugno), *al giorno nove, passò di vita Mar Efrem che fu sapientissimo* (3). Le quali parole si ritrovano quasi integralmente nel Canone cronologico di Giacobbe Edesseno (4); e questo

---

(1) Questo episodio ha trovato fortuna presso i biografi del santo, perchè è riportato da molti greci e anche da scritti ascetici posteriori, come le *Vite dei Santi Padri*. Altrove però la donna è sempre anonima, e così è evitato il grossolano errore di qui, di far contemporanea a S. Efrem la sorella di Bardesane, mentre Bardesane era morto più d'un secolo prima.

(2) Edito dal Bedjan, *op. cit.*, pag. 665-679.

(3) In *Bibl. Orient.* I, pag. 397, num. XXX (ripetuto in *Corpus Script. Christ. Orient.*, Ser. III, Tomo IV, pag. 5, num. XXX; ediz. Guidi).

(4) Edito dal Brooks in *Zeitschrift d. deut. Morg. Gesells.*, B. 53 [1899], pag. 279, lin. 2ª segg. a sinistra (ripetuto in *C. S. C. O.* III; IV; pag. 299).

a sua volta è confermato dalla espressa citazione che ne fa il Canone di Elia Nisibeno, il quale all'anno 684 dice: *Morì il santo Mar Efrem, il giorno nove haziran* (1).

L'anno 684 è dato secondo il computo dei Greci, e perciò corrisponde al 373 dell'Era volgare. Questa notizia è tanto più autorevole, in quanto nella fissazione dell'anno (non del giorno, pel quale vi sono discrepanze) si accordano con le precedenti Cronache anche i seguenti documenti siriaci: Ambedue le recensioni brevissime degli *Atti Siriaci* (2); la Cronaca anonima del sec. 8° (già chiamata inesattamente dal Land « Libro dei Califfi ») (3); la Cronaca del sec. 9° attribuita allo pseudo-Dionisio di Tellmahre (4).

Gli altri autori siri posteriori, come Mosè Bar-Kepha († 903), Gregorio Bar-Hebreo ossia Abulfarag († 1286), Ebed-Jesu Sobense († 1318) non aggiungono nulla alle notizie biografiche dei predecessori, e trattano a preferenza degli scritti di S. Efrem (5). — Una menzione speciale merita forse Michele il Grande, patriarca giacobita d'Antiochia, che scrisse la sua *Cronaca* nel 1196, e per i tempi di S. Efrem si fonda su antichi scrittori siri. Anch'egli però conferma il già noto: S. Efrem è andato a Nicea con Giacobbe di Nisibi; si è trovato a varii assedii di questa

---

(1) In *Corpus Script. Christ. Or.*, Ser. III, Tomo VII, pag. 105.

(2) Cioè le Recensioni Vaticana e Berlinese che ho riunito sotto il gruppo *b*. Nota però che queste due recensioni, quantunque diano l'anno 684 dei Greci, volendo in più indicare l'anno corrispondente dell'Era volgare, sbagliano ambedue d'un anno, assegnando il 372 invece del 373.

(3) In *Corpus Script. Christ. Or.*, Ser. III, Tomo IV, pag. 144.

(4) In *Bibl. Orient.* I, 54, nota.

(5) Cfr. *Opera Syriaca* I, in fine alla Prefazione.

città, da cui poi si trasferì a Edessa con i suoi discepoli Zenobio ed Aba (cfr. *Atti sir.* 19); la sua morte è messa all'anno 682 dei Greci, al giorno 8 di haziran (1).

Fonti greche.

Passiamo ora ad esaminare le fonti biografiche greche, con cui abbiamo unito gli accennati scritti greci di pretesa origine efremita.

LA « CONFESSIO ». — Nel Tomo I delle *Opera Graeca* di S. Efrem vi sono alcuni discorsi parenetici esortanti all'umile ricognizione e confessione dei proprii peccati, nei quali spesso S. Efrem si accomuna coi peccatori dichiarandosi il peggiore fra loro. Senonchè, mentre altrove fa ciò sempre in termini generici, nel discorso intitolato *Reprehensio sui ipsius et Confessio* che incomincia a pag. 119, e di cui non si ha un corrispondente testo siriaco, egli fa una vera biografia di se stesso; della quale per l'importanza decisiva che potrebbe avere, è necessario conoscere la linea generale (2).

---

(1) Chabot, *Chronique de Michel le Syrien patriarche Jacobite d'Antioche* ecc. (Paris, 1900-1910), I, 2, pagg. 124, 133, 135, 150 (del testo siriaco; altrimenti pagg. 247 ecc.).

(2) Con questo discorso concorda in sostanza, quanto ai fatti riportati, una narrazione attribuita a S. Efrem in cui egli narra ai monaci la propria conversione: è pubblicata in *Opera Graeca* III, pagine XLII segg., da un codice di Grottaferrata. La sua dipendenza dal discorso del Tomo I, 119, è palese e indubitabile; ed è anche un bell'esempio della maniera onde si rimanipolavano, anche all'infuori di traduzioni, gli scritti attribuiti a S. Efrem.

— Comincia egli col narrare un caso occorsogli da giovane, prima che si rendesse monaco. In quel tempo egli attraversava una grave crisi spirituale, perchè aveva una forte propensione a negare la Provvidenza divina. Durante un suo viaggio attraverso la Mesopotamia, una notte egli si ricovera presso un pastore che lo aveva invitato ad alloggiare da lui. La mattina seguente il pastore l'accusa di avergli disperso e trafugato alcune pecore. Il santo è messo tosto in prigione, e rinchiuso insiem con due altri, uno dei quali accusato di omicidio e l'altro di adulterio: ma anche costoro erano del tutto innocenti come Efrem. Naturalmente i dubbii sulla Provvidenza aumentano. Ma ecco che di notte egli ha in sogno la spiegazione dell'enigma: riandando col pensiero alla sua vita passata, egli si ricorda che molti anni prima, quand'era ancora ragazzo, proprio in quello stesso posto ov'era stato arrestato, egli per capriccio aveva disperso a bella posta la vacca di un povero pellegrino, la quale poco dopo era stata uccisa dalle fiere. Comunica allora il suo sogno (1) agli altri due prigionieri, e subito anche questi due innocenti detenuti si ricordano di certi loro occulti delitti. Ma ciò è nulla: per un intrigatissimo complesso di provvidenziali coincidenze (che sarebbe troppo lungo narrare nei suoi particolari) compaiono in giudizio anche i falsi accusatori dei tre detenuti; l'innocenza di questi ultimi è palesemente riconosciuta, e insieme si scoprono gli occulti misfatti degli accusatori. Si compie piena giustizia verso tutti, perchè — come dice a parola il testo, estraendo la morale dal racconto — *c'è un occhio che tutto vede.*

(1) Non è forse inopportuno rilevare l'analogia abbastanza accentuata che questa narrazione ha con la storia biblica di Giuseppe ebreo.

Questo racconto è pura invenzione. Lasciando pur da parte l'artificiosità palese di tutta la trama, che fa risultare immancabilmente la giustizia immediata delle persone e anche del luogo, rimane sempre il fatto che nè l'episodio della vacca dispersa nè quello della prigionia di S. Efrem sono mai ricordati dai biografi di qualunque nazione, i quali pure erano avidissimi di siffatti particolari. Ma vi è inoltre anche una prova testuale: questo racconto è solo la prima parte del discorso ed è contenuta nelle pagg. 119-128; ora nel Tomo III delle stesse *Opera Graeca* a pag. 439 è riportato lo stesso discorso ma tratto da un altro codice (1); i due discorsi con molte varianti d'espressione concordano quanto alla sostanza, ma solo dalla fine del racconto della prigionia in poi — cioè dopo la pag. 128 del Tomo I — poichè tutto l'episodio manca affatto nel secondo discorso. Evidentemente la seconda recensione del discorso, quella cioè del Tomo III, è ancora immune del « cappello » che è stato premesso alla prima.

Tuttavia anche il resto del discorso è secondo ogni verosimiglianza apocrifo. Ecco infatti come parla S. Efrem subito dopo (2): « *Coloro che mi generarono secondo la carne* [*mi*] *inocularono il timore del Signore ..... I miei padri avevano confessato* [*Cristo*] *avanti al giudice: io sono parente di martiri.....* ». Ma questa affermazione è agli antipodi con ciò che dicono tutte le recensioni degli *Atti siriaci* che si occupano dei genitori del santo: esse dicono che il padre era sacerdote idolatra, e che lo scacciò di casa perchè si mostrava amico di cristiani. È vero che pure altri documenti affermano che i genitori del santo erano

(1) Cioè dal *cod. Sangermanensis* 381; vedi la nota e il confronto dell'editore in detta pagina.

(2) Tomo I, pag. 129.

cristiani, e sono il Sinaxario dei Maroniti al giorno 28 gennaio (1), il Menologio greco di Basilio imperatore al 28 gennaio (2), l'Anonimo biografo greco, e il Metafraste (3), dei quali parlerò in seguito; ma la loro autorità, scarsissima nel resto, è nulla in questo punto di fronte alla testimonianza in contrario degli altri documenti, ai quali si può aggiungere lo stesso Breviario dei Maroniti (4) e il loro Menologio al giorno 18 gennaio (5). A tal proposito l'Assemani (6), per salvare ambedue le autorità, ha supposto che i genitori o almeno il padre, fossero pagani, ma si convertissero più tardi e divenissero martiri in una persecuzione del re Sapore: questa ipotesi però non ha altro fondamento che il presente passo, sulla cui genuinità appunto discutiamo. Inoltre, essendo il padre di S. Efrem sacerdote di un idolo di Nisibi, ed avendo dimorato il santo in questa città fino al 363 allorchè essa fu ceduta al re Sapore, è inverosimile che il padre vi subisse il martirio prima di quest'anno, perchè vi comandavano gl'imperatori romani che erano cristiani (7) (salvo gli ultimi due anni di Giuliano l'Apostata), e Sapore non avrebbe

(1) Cfr. in *Bibl. Orient.* I, 26.

(2) *Menol. graec. Basilii imper.* (Urbini, 1727), Tomo II, pag. 141 (cfr. Migne, *P. G.*, 117, col. 283).

(3) Del Metafraste però soltanto alcuni codici, evidentemente alterati.

(4) *Breviarium iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum* (Mausilii, 1889-1891: edizione dei PP. Domenicani di Mossul). Ivi si dice che S. Efrem è nato pagano e fu fatto cristiano da S. Giacobbe di Nisibi (vedi al 28 gennaio e 19 febbraio).

(5) Citato in *Opera Syriaca* I, nella pagina (non numerata) seconda avanti il testo.

(6) In *Bibl. Orient.* I, 26.

(7) Tanto più che in *Atti Sir.* 1 si dice che l'imperatore Gioviano spezzò l'idolo di cui era stato ministro il padre di S. Efrem.

potuto perseguitare i cristiani in territorio altrui; se poi si pensa che il santo morì in età piuttosto avanzata nel 373, si ammetterà che nel 363 suo padre doveva esser morto da un pezzo, e quindi non aveva potuto esporsi alla persecuzione di Sapore.

Procedendo nell'analisi del discorso troviamo poco appresso (1) queste parole: « *Non voglio ricordare ciò che ho commesso nella puerizia, per non mostrarmi a voi degno di ludibrio. Venni ancor giovane alla professione* [*di vita monastica*]: *tuttavia in quei brevissimi anni fui ingiurioso, percussore, sedizioso, litigioso coi vicini ed invidioso, inumano coi forestieri, duro cogli amici, aspro coi poveri, litigioso per cose di poco conto, sconsigliato, arrendevole a pensieri cattivi e praticante la fornicazione fuor del tempo dell'incitamento* ecc. ». Insomma S. Efrem sarebbe stato un Agostino siro, e ciò che il retore di Tagaste fu sino al 387, già era stato mezzo secolo prima il nisibeno *educato nel timore del Signore* e per giunta *parente di martiri*. Ma per fortuna come abbiamo le *Confessioni* del primo, così abbiamo il *Testamento* del secondo: il quale scritto, oltre ad essere un monumento di sincerità, è anche — con le limitazioni accennate sopra — indubbiamente autentico. Ora, nel *Testamento* di S. Efrem si leggono queste precise parole: *Durante i miei giorni io non ho ingiuriato alcuno; non ho avuto litigio con alcuno dacchè io esisto* (2). È da notarsi l'estensione massima che ha l'espressione *durante i miei giorni* e appresso *dacchè io esisto*, la quale impedisce affatto di supporre che il santo si riferisca solo al tempo dal battesimo in poi; S. Efrem qui parla non solo come cristiano, ma anche come uomo, e abbraccia tutta la sua

(1) *Ibidem*, Tomo I, pag. 130.

(2) Ediz. Duval (già citata), pag. 246; cfr. anche pag. 268.

vita. Del resto egli, il santo della compunzione e della cosciente umiltà, non era davvero l'uomo da dissimulare meschinamente in punto di morte — quando scrisse il *Testamento* — i proprii falli, anche se commessi prima del battesimo. Rimane dunque vero ciò che dice il *Testamento;* e perciò si respinga l'affermazione contraria della *Confessio* in questione, che anche sotto questo aspetto è dimostrata apocrifa (1).

L'ENCOMIO DI S. BASILIO. — Anche questo documento autobiografico si trova soltanto nel testo greco (2), e si presenta come un discorso tenuto da S. Efrem in onore di S. Basilio. Esso però contiene più notizie riguardo al vescovo di Cesarea che non riguardo al monaco di Edessa, e queste si aggirano unicamente sulla visita di S. Efrem a Basilio. Su tale argomento non vi si trova nulla in più di ciò che già sappiamo dagli *Atti siriaci;* aggiunge solo il particolare che Basilio suggerì ad Efrem di fare un discorso sui 40 Martiri morti sotto Licinio, dei quali il vescovo narrò al monaco la passione. — È autentico questo *Encomio*? La questione è stata già studiata molte volte, ma una risposta definitiva ancora non si è data. Vi sono delle serie ragioni pro e contro: fra le seconde quella che più può colpire è il carattere di assoluto isolamento di questo scritto, che appare come un masso erratico in mezzo a tutti gli altri scritti del santo autentici o dubbi. Qui, tutto e solo Basilio: altrove, mai, neppure un accenno al grande vescovo di Cesarea. Checchè sia di ciò (3), l'im-

(1) Cfr. *Opera Graeca* III, pag. XLII segg.

(2) In *Opera Graeca* II, 289 segg.

(3) La questione è trattata ampiamente da Silvio Mercati nella prefazione (pag. 133 segg.) premessa alla bella edizione ch'egli ha

portanza dell'*Encomio* per la biografia di S. Efrem è molto minore di quanto può sembrare a prima vista: se l'*Encomio* è autentico, dimostra apoditticamente una cosa sola, che cioè la visita a Basilio non è leggenda ma indubitabile realtà; ma fuor di questo non dimostra altro. La sua forma poi è tale che non si sa neppure se sia l'elogio d'una persona viva o l'esaltazione di chi è già morto. Nel primo caso non può essere stato scritto che negli ultimi tre anni della vita di S. Efrem (370-373), perchè ivi S. Basilio è presentato come vescovo e tale egli non divenne che nel 370. Se poi si può dimostrare che l'*Encomio* celebra un defunto, solo con ciò si è dimostrato che lo scritto è apocrifo, perchè S. Basilio sopravvisse di cinque buoni anni a S. Efrem essendo morto il 1° gennaio del 379. È perciò affatto errato subordinare la data della morte di S. Efrem a questo Encomio, considerandolo come celebrazione di defunto (1); piuttosto nel secondo caso, per non contradire alla *Cronaca d'Edessa* e agli altri documenti addotti sopra, che fissano chiaramente la morte di S. Efrem al 373, bisognerebbe rigettare come apocrifo l'*Encomio*.

L'ENCOMIO ATTRIBUITO AL NISSENO. — Dopo questi scritti greci di pretesa origine efremita, ci si presenta nella stessa lingua un Encomio di S. Efrem (2)

---

fatto dell'*Encomio* in *S. Ephraem syri opera* I, 1 (Pont. Inst. Bibl., Romae, 1915). Ivi egli fa anche rilevare alcuni evidenti giuochi di parola che offre il testo greco; dunque il discorso nella forma attuale è per lo meno una rimanipolazione, e non una fedele traduzione, dell'eventuale testo siriaco originale.

(1) Così fra i recenti fa ad es. lo Zingerle nel già citato articolo del *Kirchenlexikon*.

(2) In Migne, *P. G.*, 46, coll. 819-850; si trova anche in *Opera Graeca* I, pagg. I-XIX.

che si trova fra le opere di S. Gregorio Nisseno, fratello minore di S. Basilio.

Questo scritto è concepito indubbiamente come panegirico di persona non più in vita; ed essendo morto il Nisseno poco dopo il 394, dovrebb'essere stato scritto nello spazio che va dalla morte di S. Efrem alla fine del suo secolo. Esso contiene ampie lodi di Efrem come uomo di santa vita, di grande scienza teologica e come impugnatore d'eretici. Notevole è questo tratto che segue l'esordio: *Gode* [*la Chiesa di Cristo*] *di far liete accoglienze con tali doni quando occorre l'annuale memoria dei giusti. Ecco pertanto che lo svolgersi del tempo ci porta ad elogiare Efrem: e come non si celebrerebbe con sovrabbondanza di gaudio la commemorazione di lui?* Le quali parole suppongono che tanto il culto quanto l'annuale celebrazione di S. Efrem fossero già entrati a quel tempo nel ciclo liturgico della chiesa di Nissa. E immediatamente continua. [*La commemorazione di*] *quell'Efrem di cui parlano tutte le bocche cristiane! Efrem il Siro, dico: poichè non m'adombro già io per la stirpe di colui, dei costumi del quale mi compiaccio. Efrem, la luce della cui dottrina e scienza brillò in tutto il mondo; egli, che è conosciuto quasi in ogni luogo illuminato dal sole, e ignoto* [*soltanto*] *a coloro ai quali* [*è ignoto*] *il grande astro della Chiesa, Basilio! ecc.* Nel rimanente non apporta fatti che non si conoscano già dagli *Atti siriaci*. Parla molto degli scritti di Efrem, e cita il suo *Testamento* in quel punto ove S. Efrem testifica la sua innocenza verso Dio e verso gli uomini. Racconta a lungo la visita a Basilio con le relative apparizioni. Narra la visione della vite che germina sulla lingua di S. Efrem e quella dell'angelo che offre il volume; riporta l'episodio della risposta lepida data a S. Efrem dalla lavandaia (la quale qui è una meretrice), e quello del libro ereticale prestato al santo da una donna

e da lui incollato (con esito però diverso da quello della Cronaca Nestoriana).

È già da molto tempo che si rivocò in dubbio la paternità del Nisseno riguardo a questo scritto (1), tuttavia il più dei biografi di S. Efrem — dall'Assemani fino al Lamy e al Nau (2) — ha continuato a ritenerlo genuino. Altri invece non lo stima tale: questo è anche il mio parere, specialmente (3) per le due seguenti ragioni. — Nel primo passo allegato si suppone che nella lontana e minuscola Nissa, una ventina d'anni appena dopo la morte di S. Efrem, fosse già celebrato il suo culto, e non come cosa nuova e allora incipiente, bensì come solita commemorazione annuale; il che porterebbe a concludere che il suo culto si fosse ivi iniziato subito dopo la sua morte. Ma una sollecitudine sì grande sembra affatto inverosimile in una cittaduzza come Nissa, di secondarissima importanza e che non aveva mai visto Efrem; tanto più che nella sua stessa Edessa la salma di S. Efrem da principio fu lasciata nel comune cimitero dei forestieri e solo più tardi fu tumulata nella tomba dei vescovi, senza per altro che in questo tempo vi sia ancora accenno a un culto ufficiale

(1) Vedi *Opera Graeca* I, Prol. VI.

(2) Quest'ultimo nel *Dictionnaire de Théol. Cathol.* V, art. *Éphrem (Saint)*, col. 190.

(3) Dico *specialmente* perchè anche la presente questione, come quella dell'Encomio di S. Basilio, dovrebb'essere trattata a parte e allora si potrebbero addurre anche altri argomenti. — Fra coloro che negano esser del Nisseno questo scritto, noto il Nestle in *Real-enzykl. f. prot. Theol. u. Kirche* [3] V, art. *Ephräm der Syrer*, pag. 406; il Bardenhewer in *Gesch. d. altkirchl. Literatur* III (Freib. i. B., 1912) pagg. 206; 208, e più recentemente nella *Bibliothek d. Kirchenväter* vol. 37 su S. Efrem (Kempten, 1919), pagg. XVI-XVII. (Aggiungo il Baumstark, nella sua Storia della letteratura siriaca pag. 34, giuntami in ritardo come dirò in seguito).

pubblico (cfr. *Atti sir.* 42). — Inoltre, dal secondo passo appare chiaramente come una pia tendenziosità di grecizzare S. Efrem, redimendolo quasi da quello stato d'inferiorità che gli proveniva dalla sua origine siriaca; si notino infatti quelle significantissime parole: *Efrem il Siro, dico: giacchè non m'adombro già io per la stirpe di colui, dei costumi del quale mi compiaccio* (1). Infatti i cristiani di lingua greca del 4° e 5° secolo non si erano certamente spogliati di quella finezza sociale e di quella cultura superiore che rendevano le loro regioni le più civili del mondo antico (2); d'altra parte la Siria, specialmente l'orientale,

(1) Se non le parole, almeno l'identico pensiero si trova già in un epigramma di Meleagro, il finissimo scrittore greco del 1° secolo av. Cr. Egli era palestinese, essendo nato a Gadara vicino al lago di Genezareth, e di questa sua patria non doveva rallegrarsi molto giacchè si esprime così:

Mi fu mite nutrice l'isola di Tiro, e madre
l'Attica degli Assirii — la terra Gadarese.....
Son della Siria: che importa? Non c'è che una patria, il mondo;
amico mio, di tutti padre comune è il Caos.

(Anth. Pal. VII, 417).

(2) Dello spirito fine ed arguto di questi cristiani aveva provato gli effetti anche Giuliano l'Apostata, che sentendosi ferito dai loro frizzi scrisse in risposta il suo *Misopogon.* Questo libro era diretto contro gli Antiocheni, ma si sa che Antiochia — ove per la prima volta i cristiani avevano ricevuto tal nome (cfr. *Atti degli Apost.* 11[26]) — era quasi totalmente cristiana ai tempi dell'Apostata. — Del resto il caso di Sinesio di Cirene, che si lascia consacrare metropolita della Pentapoli Libica a patto di conservare tutto il bagaglio del suo neoplatonismo (*Epist.* 105), è certamente un esempio troppo speciale perchè possa venir citato come indice generale; ma si può ben dire ch'è l'espressione esagerata di un sentimento molto diffuso in forma più blanda: e Sinesio di Cirene fiorì appunto alla fine del 4° e al principio del 5° secolo, allorchè doveva venir composto l'Encomio attribuito al Nisseno.

era ben lontana da questo grado di raffinatezza, e i cri-
stiani di questo paese per un amor proprio troppo natu-
rale dovevano sentire profondamente la loro inferiorità
etnica rispetto ai confratelli greci. Di qui uno sforzo d
mostrarsi pari a loro almeno nella fede comune, giacch
nella società di Cristo le disparità etniche scomparivano
non vi era nè barbaro nè scita, e l'operaio dell'ultima ora
aveva la stessa mercede di quello del mattino. Ecco perci
che tutto il panegirico non è che un tentativo d'intrecciar
insieme le due figure dell'umile monaco siro e dell'illustr
vescovo greco, ossia un vero sviluppo della tesi enunziata
formalmente con quelle parole: *Efrem ... ignoto soltant
a coloro ai quali è ignoto il grande astro della Chiesa Ba
silio.* Di tale stato d'animo risente, io penso, il present
Encomio: il cui autore, per conciliargli maggiore autorità
lo fe' circolare sotto il nome del fratello dello stesso Basilio

IL BIOGRAFO GRECO ANONIMO. — In *Oper
Graeca* I, pagg. XXIX segg., vi è poi una Vita di S. Efrem
di autore anonimo. La sua importanza è scarsissima
poichè in gran parte segue le orme dello pseudo-Nisseno
ovvero riporta episodii che già conosciamo, come quell
della meretrice che non vuol peccare in pubblico, ecc
Di speciale ha soltanto che fa nascere S. Efrem da geni
tori cristiani, e secondo alcuni codici gli assegna per patri
Edessa. Ambedue queste affermazioni sono evidentement
false: della prima già trattammo esaminando la « *Con
fessio* » attribuita al santo; la seconda è un abbaglio pro
vocato dal fatto che S. Efrem era noto agli antichi anch
col soprannome di Edesseno, derivatogli dalla sua perma
nenza e morte in Edessa: e l'abbaglio è tanto più gros
solano in quanto lo stesso Anonimo si contradice senz
avvedersene, giacchè a mezzo la vita del santo gli attri

buisce il desiderio di visitare e conoscere Edessa che pur sarebbe stata la sua città natale. In un codice però manca il passo iniziale, ove si parla della nascita a Edessa, e in suo luogo v'è un'altra lezione (1).

SOZOMENO E LE FONTI GRECHE MINORI. — Le restanti fonti greche hanno un'importanza sempre minore. Così *Teodoreto di Ciro* che scriveva al secolo 5°, ricorda nella sua *Histor. Eccles.* IV, 26 (2), i carmi di S. Efrem contro Armonio. Gli *Apoftegmi dei Padri* (3) ricordano i soliti episodii del sogno della vite che germina nella lingua di Efrem fanciullo, dell'angelo che offre il volume, e della meretrice che non vuol peccare in pubblico. Anche nella Vita di S. Basilio che va sotto il nome di *Amfilochio*, vi è un ampio tratto che narra la visita di S. Efrem al vescovo di Cesarea; di speciale dice soltanto che Efrem fu ordinato sacerdote da Basilio: per il resto non fa che ricamare sugli episodii già noti aumentandone la dose maravigliosa e leggendaria. Ma, come già riconosceva l'Assemani (4), questa biografia di Basilio non si può attribuire al suo contemporaneo Amfilochio, e oggi unanimemente è riconosciuta spuria: dipende probabilmente dallo pseudo-Nisseno.

Una considerazione speciale merita invece *Sozomeno*, sia perchè scriveva nel 5° secolo, sia perchè — come si è visto sopra — egli conosceva il siriaco e poteva aver

---

(1) Cfr. *Opera Graeca* I, pag. XXXIII.

(2) In Migne, *P. G.*, 82, col. 1190; cfr. anche *Haeretic. fabul.* XXII, nel Tomo 83, col. 371.

(3) In Migne, *P. G.*, 65, col. 168.

(4) In *Opera Graeca* I, pag. VIII. Il tratto in questione è riportato ivi, pag. XXXIV segg.; in Migne, *P. G.*, 29, Prolegom., CCCX.

consultato gli scritti di S. Efrem nel testo originale. L'estratto della sua biografia (1) è il seguente. — Efrem nacque a Nisibi o lì presso; fin da giovane fu monaco. Scrisse in siriaco con maggior valentia dei Greci (!), poichè se gli scritti dei Greci si traducono in siriaco perdono la primitiva grazia, mentre le opere siriache di Efrem tradotte in greco non perdono nulla (2). Perciò molti dei suoi scritti, vivente ancora lui, furono tradotti in greco e si traducono tuttora. Si dice ch'egli scrivesse in tutto trecento miriadi (3) di versi o stichi (ἐπῶν). Vi si ricordano quindi la visita a S. Basilio, i molti discepoli di S. Efrem, la sua operosità contro le dottrine di Bardesane e di suo figlio Armonio, agl'inni del quale S. Efrem contrappone i suoi; vi è anche l'episodio della donna che dà al santo la risposta lepida. È narrato il tentativo di far vescovo Efrem e la sua simulata pazzia, ma non è presentato come fatto da Basilio. In fine accenna alla carestia di Edessa, e la narrazione delle caritatevoli iniziative del santo in tale frangente è parallela sia per i pensieri sia anche per molte espressioni ad *Atti sir.* 41. Quanto al grado ecclesiastico Efrem fu soltanto diacono.

Il parallelismo testè accennato di Sozomeno è comu-

---

(1) È riportata in *Opera Graeca* I, pagg. XLI-XLIV; in Migne, *P. G.*, 67, coll. 1086-1094 (cfr. col. 1077).

(2) Giudizio interessantissimo questo, giacchè probabilmente allude al fatto che i discorsi metrici composti da S. Efrem in versi settenarii siriaci, erano tradotti in greco in stichi di egual numero di sillabe; questa usanza, nuova nella letteratura greca, fu ciò che provocò la nuova metrica bizantina — come si vedrà trattando degli scritti di S. Efrem (cap. IV). Il giudizio di Sozomeno conferma inoltre ch'egli conoscesse il siriaco.

(3) La *miriade* equivaleva a 10.000; quindi tutta la somma a 3.000.000.

nemente e a buon diritto spiegato con la dipendenza di Sozomeno da *Palladio* (1); perciò anche costui deve considerarsi come fonte biografica di S. Efrem. Se infatti passiamo ad esaminare la sua *Historia Lausiaca*, troviamo che tanto la sua recensione minore quanto la posteriore più ampia contengono un capitolo dedicato a S. Efrem (2). Anche questo, come il tratto di Sozomeno, è parallelo per pensieri e per espressioni ad *Atti sir.* 41, poichè oltre la carestia di Edessa Palladio non racconta quasi altro del santo. Tuttavia ha importanza, se non per la quantità della materia narrata, almeno per l'autorità del narratore, il quale scriveva a meno di 40 anni dalla morte di S. Efrem. Questa autorità, che per le altre narrazioni è stata confermata da recenti studii (3), sarebbe anche al nostro riguardo più evidente qualora si potesse dimostrare la mutua indipendenza di Palladio e di *Atti sir.* 41; per conto mio ho riflettuto a lungo su tal punto ed ecco le conclusioni a cui sono arrivato. Mi sembra certo che Palladio non dipenda dagli *Atti siriaci*, giacchè, a parte altre considerazioni,

(1) Cfr. Butler, *The Lausiac History of Palladius* I (in *Texts and Studies* VI, 1), Cambridge, 1898, pagg. 51 segg.

(2) La recensione minore primitiva è stata edita criticamente dal Butler *op. cit.*, II (*Texts a. Studies* VI, 2), Cambr., 1904, e il passo su S. Efrem è contenuto a pagg. 126-127. Quella posteriore, accresciuta dall'interpolazione della *Historia monachorum* di Rufino, è in Migne, *P. G.*, 34, e il passo su S. Efrem a coll. 1204-1209. — Contemporaneamente all'edizione del Butler è uscita quella di una recensione siriaca dell'*Historia Lausiaca* pubblicata secondo un codice del secolo 13° dal Budge, *The Book of Paradise being the histories and sayings of the monks ..... by Palladius, Hieronymus* ecc., I-II (London, 1904); il testo siriaco del passo su S. Efrem è in II, pagg. 224-226, e la relativa versione inglese in I, pagg. 277-279.

(3) Cfr. Butler, I; Preuschen, *Palladius und Rufinus* (Giessen, 1897).

egli sarebbe stato certamente più ricco di notizie nè s sarebbe ristretto al solo episodio della carestia. D'altra parte non credo improbabile che anche *Atti sir.* 41 non dipendano alla lor volta da Palladio (nè da Sozomeno) bensì da una fonte siriaca che avrebbe descritto l'episodio tristamente celebre della carestia e dalla quale avrebbe attinto anche Palladio; la ragione — molto generica, quindi non perentoria — è che Palladio in quel punto racconta fatti avvenuti 40 anni prima e in paese straniero e perciò è verosimile che si sia servito di locali narrazioni scritte: invece gli *Atti siriaci* sono nati in ambiente siriaco e trattano d'argomento siriaco, e perciò è più facile che siano ricorsi anch'essi, come Palladio, a scritti locali piuttosto che a fonti straniere, quali ad es. Palladio.

Il *Metafraste*, che scriveva al secolo 10°, ha la biografia di S. Efrem sotto il giorno 1° febbraio (1). È risaputo che il metodo di questo scrittore è — come dice il suo soprannome — di raccogliere o tradurre antichi documenti rimanipolarli e frastagliarli bastevolmente, per presentarli poi cosparsi a larga mano di elemento meraviglioso. Così deve aver fatto anche per S. Efrem; ma non si può dire a che tempo risalga il documento di cui egli si è servito. Certo doveva essere molto affine all'*Encomio* dello pseudo Nisseno e alla biografia dell'Anonimo, se pur non erano proprio questi due. Ha gli stessi episodii, e non aggiunge nulla di rilevante. Anche alcuni codici del Metafraste, come si è visto per l'Anonimo, portano a principio che S. Efrem nacque a Edessa, mentre in seguito dice che il santo, novello Abramo, lasciò la sua patria per trasfe-

(1) È riportata in *Opera Graeca* I, pagg. XX-XXIX; in Migne *P. G.*, 114, coll. 1254-1268.

rirsi a Edessa. Afferma anche che i suoi genitori erano cristiani.

Non sarà forse inopportuno ricordare infine che *Anastasio il Bibliotecario*, nella sua Storia ecclesiastica (1) desunta dalla Cronografia di Giorgio Sincello e da Teofane, parla di S. Efrem come compositore di inni e cantici contro gli eretici, e ripete l'affermazione di Sozomeno delle 300 miriadi di versi. — Così pure nella celebre Biblioteca dell'eruditissimo *Fozio* non poteva mancare un cenno su S. Efrem; infatti il codice o capitolo 196 è dedicato a lui (2). In esso però Fozio non si occupa affatto della biografia di S. Efrem, e solo descrive minutamente una raccolta di 49 suoi discorsi, accennando poi sommariamente a molti altri suoi scritti. Sul valore dei quali e sul confronto fra l'originale siriaco e le versioni greche, il patriarca degli scismatici dà giudizi acutissimi che conservano anche oggi il loro pieno valore.

Fonti latine.

Delle fonti latine due sole e di scarso materiale sono degne di menzione; ma la loro scarsezza, dovuta certamente alla lontananza dal campo dei fatti, ha forse il vantaggio di essere più autorevole perchè meno risente della divulgazione popolare e della leggenda.

Il primo è S. Girolamo che nel *De viris illustribus* (3) scritto nel 392, cioè neppure vent'anni dopo la morte di S. Efrem, ha queste parole: *Efrem, diacono della chiesa*

(1) In Migne, *P. G.*, 108, col. 1219.
(2) In Migne, *P. G.*, 103, coll. 657-661.
(3) È al n. 115; in Migne, *P. L.*, 23, col. 746.

Edessena, compose molte cose in idioma siriaco, e giunse a tanta autorevolezza che in certe chiese, dopo la lettura delle Scritture, si leggono pubblicamente gli scritti suoi. Di lui io ho letto un libro greco sullo Spirito Santo, che però da qualcuno era stato tradotto dalla lingua siriaca, e anche nella traduzione ho riscontrato l'acume dell'ingegno sublime. Morì sotto il principe Valente. Questo libro sullo Spirito Santo è purtroppo fra le tante opere di S. Efrem che sono andate perdute; ma se si pensa che Girolamo non era certamente un uomo capace di adulazione, foss'anche verso uno scrittore ortodosso, si ammetterà che il libro scomparso doveva esser degno della sua lode. Due cose intanto afferma Girolamo riguardo alla biografia di S. Efrem: la prima, ch'egli era soltanto diacono, e non sacerdote come ha detto lo pseudo-Amfilochio; la seconda, che è morto sotto Valente cioè prima del 9 agosto 378, nel quale giorno questo principe morì combattendo ad Adrianopoli: e con ciò egli esclude anche che S. Efrem abbia potuto fare un *Encomio* funebre in onore di S. Basilio, il quale come si è detto morì cinque mesi dopo questa data.

Un semplice accenno a S. Efrem fa nel secolo seguente il continuatore della citata opera di S. Girolamo, cioè Gennadio di Marsiglia. Costui nel suo *De viris illustr.* (1) così dice: *Isacco, sacerdote della chiesa Antiochena, scrisse in idioma siriaco;..... pianse anche la rovina d'Antiochia con un lungo* [var.: *elegante*] *carme, avvincendo gli ascoltatori con quel ritmo* [« eo auditores imbuens sono »] *col quale il diacono Efrem* [*aveva pianto*] *la caduta di Nicomedia.* Egli quindi conferma il diaconato di Efrem e la notizia dataci occasionalmente in *Atti sir.* 35.

(1) È al n. 66; in Migne, *P. L.*, 58, col. 1098.

III.

I DATI STORICI DELLA VITA DI S. EFREM (1)

Dal 306 (?) al 325.

Non vi sono difficoltà di sorta per accettare interamente il primo paragrafo degli *Atti siriaci*, che vien confermato dagli altri documenti visti. Quindi S. Efrem nacque sotto Costantino. Ma Costantino rimase senza colleghi di governo soltanto nel 323, nel qual tempo il santo era certamente un giovane maturo, come appare da *Atti sir.* 5; bisogna quindi concludere che il biografo si riferisca più ampiamente al primo avvento di Costantino al potere, che fu nel 306; questo è il « terminus a quo » dell'epoca in cui deve cadere la nascita del santo. Meno sicuro è invece stabilire il « terminus ad quem », a cui può servire il paragr. 9 confrontato col 5. Nel primo si dice ch'egli fu battezzato all'età di 18 anni; il secondo ce lo presenta nell'anno 325 come addetto alla persona del

(1) Cfr. Alsleben, *Leben des heil. Ephräm* (Berlin, 1853), che però in molti punti non è accettabile.

vescovo di Nisibi Giacobbe, quindi certamente già cristiano (1): risalendo perciò dal 325 di 18 anni, abbiamo l'anno 307 in cui Costantino era da un anno al potere. In conclusione, S. Efrem sarebbe nato nel 307 ovvero nel 306 (2).

Per il luogo di nascita non vi può essere alcun dubbio: fu la città di Nisibi. I pochi codici dall'Anonimo greco e del Metafraste che fanno nascere il santo a Edessa, non

---

(1) Ciò è attestato espressamente dal Sinaxario dei Copti, il quale dice che S. Efrem fu battezzato a Nisibi da Giacobbe prima che si tenesse il concilio di Nicea; vedi *Bibl. Orient.* I, pag. 31, nota.

(2) Riguardo al nome di *Efrem* è da notare che esso in siriaco è scritto 'PRYM ed è vocalizzato *'aphrêm*. Corrisponde al nome biblico Ephràim (l'accento è da mettersi sull'*a*), a cui viene comunemente attribuito il significato di *doppio frutto* o *porzione* (vedi Genesi 41^{52} confrontato con 48^{17} segg. e Deuteronomio 21^{17}): la radice da cui deriva è in ebraico PRH = *foecundus fuit*, in siriaco PR' ovvero PRY con eguale significato. Il lessicografo siro Bar-Bahlul (secolo 10°) fa derivare il nome Efrem dal sostantivo *maphrᵉjānûtha* col senso di *fecondità, procreazione*, quindi *dignità di « maphriau »* (= vescovo consacrante, primo dopo il patriarca: presso i Giacobiti). Un altro siro Bar-Salibi (secolo 12°) lo spiega con [*colui che è*] *abbondante di prole*, e poi aggiunge questa interpretazione di tipo cabalistico che è interessante riportare; egli dice cioè che il nome 'PRYM (Efrem) equivale a ZQYP' e ŞLYB' e soggiunge *fà il computo delle lettere e troverai* infatti si trova questa coincidenza: le due parole trascritte significano egualmente *crocefisso* (la prima propriamente *appiccato*), ma se si dà alle loro lettere il valore di numero che hanno in siriaco e se ne *fa il computo*, si ha per la prima il numero 198 e per la seconda 133, totale 331; ora facendo il computo delle lettere che formano il nome Efrem si ottiene egualmente 331. (Vedi Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus* I, col. 352). Tuttavia Bar-Salibi non ha inventato egli stesso questo calcolo ma deve averlo preso dall'Inno 21^{3} sulla Verginità, ove S. Efrem parlando della borgata di Efrem (Giovanni 11^{54}) ha questa precisa interpretazione; cfr. *Lamy* IV, 551 (nell'ediz. del Rahmani: 21^{8}, pag. 60).

meritano alcuna considerazione, tanto più che — come l'è visto — essi stessi si contradicono nel resto del loro racconto (1).

I genitori di S. Efrem, o almeno il padre, erano idolatri: vedemmo già, esaminando il discorso autobiografico attribuito al santo, che gli scarsi e non autorevoli documenti che gli assegnano parenti cristiani non reggono davanti al numero e all'autorità delle testimonianze in contrario. Suo padre era un sacerdote idolatra di Nisibi, che doveva ingegnarsi di trarre dalla sua professione il necessario alla vita, ma fra difficoltà sempre crescenti e con frutto sempre più scarso. Il culto infatti degl'idoli attraversava un brutto periodo; i templi erano frequentati sempre meno, e le commissioni di sacrificii si facevano sempre più rare ed irrisorie. I vittoriosi concorrenti erano

(1) Ecco come nell'articolo *S. Efrem dottore e poeta*, de *La Civiltà Cattolica*, 1922, vol. 2, pag. 495, è descritta la città natale del santo: *Nacque S. Efrem a Nisibi, già più volte ricordata nei monumenti cuneiformi, e più tardi, per la sua eccellente posizione, oggetto di contesa per lunghi secoli fra l'Occidente greco-romano e l'Oriente partopersiano. Oggi ancora la borgata succeduta all'antica splendida città porta il nome di Nesibin. La bagna il fiumicello Giargiar, il Migdonio degli antichi, il quale discende dal monte Masio (ora Et-Tor) per andarsi a gettare nel Chabur, uno dei principali affluenti dell'Eufrate. La traversa la grande via commerciale, che correndo ai piedi della catena montagnosa d'Armenia, tra il deserto a mezzodì e gli aspri gioghi a tramontana, mette in comunicazione col Mediterraneo i vasti continenti dell'Asia centrale. Circa il tempo che ci veniva al mondo il novello dottore della Chiesa, Nisibi vedeva passare per le sue contrade carovane di mercanti e messaggeri politici, che dalla lontana Cina si portavano ad Antiochia la regina dell'Oriente e punto di contatto fra i due mondi, asiatico ed europeo. La pianura attorno è fertilissima, e quando la* pax romana *assicurava l'agricoltura e la potenza militare dei conquistatori del mondo poneva un freno alle incursioni dei beduini, era anche produttiva e ricca al pari di poche.*

i cristiani, che tirando tutti e tutto alla loro sequela, ren
devano deserti i templi distornando la gente dai sacrifici
agli ottimi Dei. E ciò fin da quando questa nuova geni
era tuttora combattuta dalle inesorabili leggi di Rom
e decimata dalla sua spada; ma il peggio venne con l'editt
di Milano, che concedeva loro non ancora la protezione
ma soltanto la libertà. Fu il tracollo del culto idolatrico
rimasti a combattersi a condizioni pari, il cristianesim
anche se non conquideva gli spiriti distruggeva in essi
col solo suo presentarsi alla luce, ogni credito al paga
nesimo. Pochi oramai rimasero a prender sul serio le ce
rimonie compiute davanti a un idolo; e così quell'editt
dovè segnare la rovina anche del sacerdote di Nisibi.

Erano pertanto i primi anni della libertà cristiana, e
Efrem, ragazzo ancora in casa del padre, mostrò le su
prime simpatie per la nuova religione, frequentando cri
stiani e facendosi vedere in pubblico insieme con ess
Con ciò al danno del quasi disoccupato sacrificatore s
aggiungeva la beffa di vedersi rinnegato dal suo stess
figlio, che si ribellava alle tradizioni di famiglia e facev
causa comune con gli avversarii. Lo scandalo era grav
e abbatteva del tutto quel po' di autorità che il buon sa
cerdote idolatra poteva ancora riscuotere; quindi il buo
sacerdote idolatra volle troncare il male alla radice, e cacci
di casa il figlio. Siccome poi lo stato economico della cas
per colpa dei tempi non doveva esser florido, e d'altr
parte il figlio degenere non meritava alcuna commiserazion
lo scacciato uscì dalla casa paterna non portando sec
altro che il suo amore per la religione dei cristiani (*At
sir.* 2). La sua età doveva essere inferiore di poco ai 15 ann

È in tutto verosimile la notizia di *Atti sir.* 3, che
ragazzo, rimasto senza casa per amor dei cristiani, foss
da costoro amorevolmente accolto e passasse a dimora

in casa del santo vescovo di Nisibi, Giacobbe; esempi simili di carità fraterna e paterna, che provvedeva al pane quotidiano, dovevano essere frequentissimi a quei tempi in cui il cristianesimo penetrando nelle singole famiglie separava il figlio dal padre, la figlia dalla madre, e fratelli e sorelle tra loro — come aveva predetto il Vangelo.

È anche naturale che, secondo lo stesso documento, il giovinetto ricoverato fosse tosto ammesso fra i catecumeni; mentre la storia della calunnia di stupro va considerata come leggenda, ricamata non si sa su quale sfondo (1). Il periodo del catecumenato, che durava più o meno a lungo a seconda dell'usanza delle chiese e delle disposizioni degl'individui, terminò col battesimo. Questo fu ricevuto da Efrem all'età di 18 anni (*Atti sir.* 9), come testimoniano espressamente anche la recensione siriaca degli Atti piuttosto ampia (gruppo *c*), la seconda biografia araba nestoriana e probabilmente anche la prima; la sola Recensione Vaticana ampia, parallela alla Parigina, dà l'età di 28 anni, che però non s'accorda con i dati precedenti e seguenti, e deve perciò considerarsi come dovuta ad una svista d'amanuense.

La vita esemplare, l'ingegno svegliato e il buon corredo di dottrina che in breve si procurò il neofito, dovettero renderlo particolarmente caro a quel vescovo Giacobbe che gli aveva fatto da padre, e che Efrem ricorda

(1) Nelle *Vite de' Santi Padri* (Bologna, 1823, ediz. crit.), Tomo II, pagg. 38-40, trovo un episodio abbastanza somigliante attribuito all'*abate Maccario;* quivi anche, a pagg. 486-488, vi è l'identico episodio della donna che trova cancellata la carta su cui aveva scritto i proprii peccati (*Atti sir.* 39), che è però attribuito a *Giovanni Elemosiniero.* Vi si trovano parecchie altre narrazioni analoghe che è inutile rilevare. Per il testo latino da cui le *Vite* dipendono vedi Migne, *P. L.*, 73 (*Vitae Patrum*, Liber I).

spesso nei suoi scritti. È anche naturale supporre che il vescovo si servisse della sua intelligente collaborazione per importanti negozii. Quanto però al racconto di *Atti sir.* 5, secondo cui Giacobbe si sarebbe portato seco al concilio di Nicea Efrem, vi è la grande difficoltà dell'età troppo giovane di costui. Secondo il computo fatto sopra, nell'anno 325 S. Efrem non era neppur ventenne: ora, tutt'al più si comprenderebbe che Giacobbe si fosse fatto accompagnare a Nicea da un giovane di tale età come persona di servizio o qualcosa di simile, ma che lo abbia fatto intervenire e partecipare — come lasciano credere gli *Atti siriaci* — a quel venerando consesso, di fronte a un Atanasio, a un Osio di Cordova e colleghi, molti dei quali recavano ancora le cicatrici del martirio subìto, è cosa affatto inverosimile.

Dal 325 al 363.

Del periodo della vita di S. Efrem che va dall'anno del concilio di Nicea fino all'emigrazione del santo a Edessa, e che abbraccia ben 38 anni, gli *Atti sir.* (paragr. 5-10) dicono molto poco. In esso però accaddero fatti importanti che in parte possiamo ricostruire. — Prima di tutto i varii assedii della città di Nisibi, ove il santo dimorava e che era un'ambita ma inafferrabile preda per i Persiani di Sapore. Gli assedii furono almeno tre (1), cioè negli anni 338, 346 e 350, e senza dubbio rappresentarono

(1) In un carme di S. Efrem oggi perduto, di cui però rimane una citazione presso uno scrittore siro, si accenna anche a un quarto assedio di Nisibi; ma è cosa dubbia. Cfr. Bickell, *Conspectus etc.*, pag. 29.

tutti e tre altrettante occasioni per il santo di esplicare un'azione di carità e di spirito religioso e insieme patriottico. Per gli assediati Nisibeni l'aggressore persiano rappresentava infatti non soltanto l'invasore del suolo patrio e il saccheggiatore che desolava tutto il paese, ma anche l'idolatra che perseguitava la religione oramai predominante e protetta ufficialmente dall'impero romano. Animando quindi e soccorrendo i difensori, si faceva opera di carità umana e patriottica, e insieme si propugnavano i diritti della fede di Cristo: *pro aris et focis*. Mosso da tali sentimenti S. Efrem ci vien presentato, dagli *Atti sir.* 6 e da altri documenti, accanto al vescovo Giacobbe come il principale animatore della resistenza nel primo assedio del 338 (1); e se la pia fantasia popolare ha ricamato in tempi posteriori numerosi fatti meravigliosi su tale episodio, è facile rintracciare in fondo a queste aggiunte una base storicamente ammissibile e in tutto verosimile: sulla quale noi possiamo ricostruire la figura del santo che, uomo fra gli uomini, e segnalato solo da un più ardente amore verso gli uomini, verso la patria e verso Dio, dà tutto se stesso alla nobile impresa e vede i suoi sforzi coronati dallo sbaraglio del nemico.

Dopo questa consolazione un grave dolore doveva in quell'anno stesso sopraggiungere al santo. Il vescovo Giacobbe, che aveva accolto Efrem scacciato dalla casa paterna e se l'era educato dappresso come un figlio, morì poco dopo la liberazione dall'assedio. A lui successe il vescovo Babu, che nel 350 ancora sedeva su quella cattedra; a Babu tenne dietro Vologeso, che morì nel 361; e a Vologeso seguì Abramo, ch'era in sede nel 363 quando la città fu evacuata e consegnata ai Persiani. Di tutti questi

(1) Questa referenza non è certa, come ho già notato nel cap. I.

vescovi, ma specialmente del primo, fa menzione S. Efrem nei suoi scritti con termini di grande devozione ed affetto.

Un'altra notizia, assai importante per questo periodo della vita di S. Efrem, abbiamo a proposito del vescovo Giacobbe. Gli *Atti sir.* 5 dicono soltanto che dopo il concilio di Nicea S. Efrem, tornato a Nisibi insieme col suo vescovo, si raccolse tutto nello studio delle Scritture facendovi grandi progressi; ma da un'altra fonte assai autorevole abbiamo un'informazione che ci permette d'interpretare in modo più esatto quanto dicono gli *Atti sir.* In uno scritto in lingua siriaca intitolato « *Causa della fondazione delle scuole* » dovuto alla penna di Bar-Ḥadhbesciabba 'Arbaia (1) che aveva studiato verso l'anno 600 a Nisibi stessa, si dice che Giacobbe di Nisibi dopo il concilio di Nicea aprì una scuola a Nisibi mettendovi per commentatore Mar Efrem (2). Questa informazione ha in suo favore ogni verosimiglianza, giacchè di siffatte scuole ne troviamo un po' dapertutto verso questo tempo e specialmente dopo il concilio di Nicea, sorgendo a fianco a quelle antiche di Alessandria, di Edessa e di Roma, le altre di Antiochia, di Gerusalemme, di Sida in Panfilia ecc. Il loro scopo era la catechesi all'interno e l'apologia all'esterno, e da queste dovevano uscire i propagandisti e difensori della fede cri-

---

(1) Il Baumstark, nella sua Storia della letteratura siriaca pag. 136, lo attribuisce a Bar-Ḥadhbesciabba Ḥalvan.

(2) *Patrologia Orientalis* IV, pag. 377. — Alla testimonianza di Bar-Ḥadhbesciabba si può aggiungere come ottima conferma quella del cronista nestoriano Abulfarag Abdalla Benattibus (Ibn-at-Tajib) che scrisse nel secolo 11°: egli nel suo Nomocanone arabo, nella parte che tratta dei *Canoni delle scuole* (*fol.* 129, citato in *Bibl. Orient.* III, 2, pag. CMXXIV; cfr. pag. CMXX), afferma che S. Efrem fu messo qual maestro di lingua siriaca a Nisibi da Giacobbe, e che al tempo dell'invasione persiana si ritirò a Edessa ove riaprì scuola.

stiana, e per lo più anche i membri del clero. Gli ottimi risultati ottenuti dalle più antiche, specialmente dalle due gloriose di Alessandria e di Edessa, dovettero consigliare ai Padri niceni di tentare altrettanto nelle singole diocesi, ispirandosi ai grandi modelli già esistenti e adattandosi alla possibilità ed esigenze delle singole regioni. Così avvenne in Nisibi; e se il vescovo Giacobbe trovò opportuno preporre alla scuola da lui aperta il suo figlio spirituale, il giovane Efrem, ciò mostra che la preparazione culturale di costui era giunta a tal grado, poco dopo Nicea, da assicurare un adeguato disimpegno del delicato incarico: mostra anche la larghezza di criterii con cui a quel tempo si provvedeva all'insegnamento nelle ufficiali scuole cristiane, affidandosi cattedre principali anche a persone giovanissime, purchè competenti, come avvenne a Nisibi con Efrem neppur venticinquenne, e come era già avvenuto ad Alessandria col diciottenne Origene.

La Scuola Nisibena di Efrem dovette raggiungere un notevole grado di floridezza e di fama, già nei tempi in cui v'insegnava il santo. Ciò si argomenta dal fatto seguente. Allorchè nel 363 S. Efrem abbandonò Nisibi per ritirarsi a Edessa, trovò già in questa città una Scuola molto autorevole (*Atti sir.* 16); tuttavia egli continuò ivi stesso a insegnare ed ebbe numerosi discepoli, non pochi dei quali erano certamente profughi di Nisibi come il loro maestro e stabilitisi alla sua sequela in Edessa (1). Questa scuola fu chiamata per distinzione «Scuola dei Persiani», e la ragione di tale denominazione fu probabilmente che il più dei suoi componenti proveniva da Nisibi, che ormai era territorio persiano; tanto più che i Siri cristiani occidentali chiamavano ordinariamente i loro

(1) Cfr. *Atti sir.* 19, e *Patrol. Orient.* IV, pag. 381.

confratelli orientali col nome di persiani (1). Il titolo dunque della nuova Scuola di S. Efrem mostra che il suo insegnamento, quantunque trasportato in altra regione, conservò una sua tipica fisionomia, mentre — come ci attestano gli scrittori siri posteriori — l'autorità di questa Scuola dei Persiani fu grandissima nei due secoli 4° e 5°. Essa poi, essendo caduta nel nestorianesimo, fu soppressa nell'anno 489 da Mar Ciro vescovo di Edessa per ordine dell'imperatore Zenone; ma l'anno seguente risorse per opera di Narsete in quella stessa Nisibi da cui era originaria (2). In questa risorta Scuola Nisibena aveva studiato quel Bar-Ḥadhbesciabba che ci ha tramandato questa notizia.

L'insegnamento fu dunque la principale occupazione di S. Efrem in questo periodo di sua vita. Suo frutto furono certamente molti scritti, dei quali solo una piccola parte è giunta a noi nei *Carmina Nisibena;* tuttavia la produzione letteraria del santo durante la sua permanenza a Nisibi fu senza dubbio inferiore a quella della successiva dimora in Edessa, ove la maturità dell'ingegno, la nuova vita e le favorevoli occasioni provocarono quell'operosità letteraria che esamineremo a parte.

Non è arrischiato infine supporre che l'insegnamento e la produzione letteraria non esaurissero l'operosità del santo in questo periodo. Se si pensa infatti che nei suoi

(1) Cfr. Duval, *La Littérat. syriaque* $^{3}_{4}$ (Paris, 1907), pag. 332.

(2) Notizie sulle varie Scuole siriache si trovano in *Bibl. Orient.* III, 2, pagg. CMXIX-CMLI; e in particolare sulla Scuola dei Persiani in I, pagg. 203, 351, 406; II, pagg. 402, 406; III, 1, pagg. 63, 66, 376; III, 2, pagg. LXIX, LXXIX. Un accenno alle Scuole siriache si trova anche nella *Vita S. Alexandri Acoemetae*, in Bollandisti, *Acta SS.*, al 15 gennaio. Per la risorta Scuola di Nisibi, vedi Chabot, *L'école de Nisibi* ecc., in *Journal Asiatique*, Ser. IX, Tomo VIII [1896], pag. 43 segg.

scritti nisibeni egli appare come valido cooperatore e quasi consigliere dei quattro vescovi della città, sotto i quali insegnò, e che d'altra parte la stessa cattedra da lui occupata aveva un'importanza sopratutto di propaganda e d'apologia: si concluderà che una notevole porzione del suo tempo doveva essere assorbita anche da una svariata attività spicciola, che facendo centro a Nisibi si irradiava nelle contrade più o meno vicine, e forse fino a Edessa. Nelle relazioni frequentissime che le varie chiese avevano fra loro, è lecito supporre che i vescovi di Nisibi si servissero di lui come di persona indicatissima ad assolvere incarichi importanti e delicati; come anche è in tutto verosimile che frequenti escursioni missionarie portassero lontano dalla cattedra l'autorevole caposcuola di Nisibi, là ov'era una popolazione da guadagnare alla fede con opportuni discorsi d'incitamento e d'esortazione (1), ovvero ove bisognava arginare una dilagante eresia con l'attività di un esperto apologeta.

Questa autorizzata ricostruzione ideale di S. Efrem, come uomo d'azione, sarebbe poi necessariamente richiesta qualora si potesse dimostrare che in questo tempo il santo già era diacono. Veramente la prima delle due biografie arabe nestoriane, la più corta, dice espressamente che egli fu ordinato da Giacobbe di Nisibi, dunque prima del 338; tuttavia tutti gli altri documenti che parlano della sua ordinazione la dicono avvenuta per mano di Basilio, dunque dopo il 370. Ma di ciò tratteremo più ampiamente in seguito.

---

(1) Episodii simili di evangelizzazione e di apostolato si leggono riguardo anche ad Abramo di Kidun e a Giuliano Saba, i quali, come si vedrà fra breve, furono amatissimi compagni e modelli di perfezione religiosa per S. Efrem.

Negli ultimi due anni della dimora in Nisibi, regnò Giuliano coi suoi sistemi avversi al cristianesimo. Contro di lui, ma certamente subito dopo la sua morte, S. Efrem compose degli inni (*Atti sir.* 9) che in parte ci sono rimasti. Costretto quindi ad abbandonare la città, che per i patti di Gioviano diventava persiana, il santo peregrinò soffermandosi brevemente prima a Beth-Garbaia, ove parecchi documenti dicono ch'egli aveva ricevuto il battesimo, e poi nella città di Amida, che secondo altri documenti era la patria di sua madre. Forse in ambedue questi posti aveva egli delle persone amiche, o anche parenti, che gli offrirono un asilo in quei primi giorni dell'esilio.

Dal 363 al 370.

Ma presto l'amarezza dell'esilio s'addolcì, perchè egli trovò una seconda patria in Edessa, ove si condusse poco più di un anno dopo che aveva abbandonato Nisibi. Quella fiorentissima città sira, che come vedemmo contava moltissimi cristiani fin dal 2° secolo, aveva una celebre chiesa ove si conservavano le reliquie che la tradizione voleva fossero di Tommaso apostolo (1). Sembra pertanto

(1) Cfr. *Atti Sir.* 33, 37. Per la questione di tali reliquie è interessante il XLII dei *Carmina Nisibena* e la nota che alla traduzione latina vi appone il Bickell. Altri però crede che si trattasse piuttosto delle reliquie di Addeo, che fu uno dei settanta discepoli di Cristo ed evangelizzò Edessa: la tradizione siriaca posteriore non solo avrebbe confuso questo Addeo con l'apostolo Taddeo (nel quale errore cade anche Eusebio, *Hist. Eccl.* I, 13), ma procedendo ancora avrebbe identificato l'apostolo Taddeo con l'apostolo Tommaso; vedi gli articoli *Thaddaeus* del Nestle e *Thomas* del Bernard nel *Dictionary of the Bible* dell'Hastings, IV, 741, 753.

che il primo scopo del viaggio di S. Efrem a Edessa fosse un pellegrinaggio a questo santuario; ma poi favorevoli circostanze consigliarono al santo di porre quivi la sua dimora: e fra queste le principali furono il fervore di vita cristiana ch'egli trovò in Edessa, e le relazioni che strinse con i monaci della città, dei quali s'indusse ben presto a seguir la vita.

Un alato inno di cordiale ammirazione scioglie S. Efrem sul finir di sua vita alla città di Edessa, quasi per ringraziarla pel bene che ne aveva ricevuto, e che si stendeva dall'ospitalità fraterna data a chi non aveva più patria, fino all'edificazione spirituale a chi viveva per la fede di Cristo. « *O Edessa, piena di castità, piena di prudenza e d'intelletto, ammantata di sapiente giudizio, precinta ai reni di fede, armata della verità che vince tutto, coronata dell'amore che adorna tutto, benedica Cristo i tuoi abitanti! O Edessa, il cui nome fa parte di sua gloria..... o città, ch'è ombra della Gerusalemme celeste!* » (1). Nè il bene ricevuto rimase senza contraccambio: giacchè appunto Edessa fu il campo della più intensa operosità apostolica e letteraria del santo, e il nome di Efrem passò ai posteri con quell'appellativo di Edesseno, che come si è visto trasse in inganno alcuni biografi.

Anche il suo spirito, la cui vita segreta aveva raggiunto in questo tempo un alto grado, trovò in Edessa il suo luogo di consolazione e di pace. Ivi su di un monte situato a occidente della città, dimoravano molti monaci che animati dal desiderio di una vita più perfetta si erano ritirati in quel luogo. Costoro, pur non essendo astretti da quel definito sistema di regole che formò poco più tardi la base del monachismo classico, vivevano asceticamente secondo

(1) *Atti sir.* 38, testo siriaco.

le norme dei maggiori e le tradizioni affermatesi quali leggi; inoltre, mentre si erano spontaneamente segregati dal mondo per il bene dell'anima propria, spesso vi rientravano temporaneamente quando il bene dell'anima altrui lo richiedeva. Questa vita privata, intrecciata di apostolato e di ascesi, ebbe in tutto quel secolo un'importanza grandissima nella vita pubblica e nelle lotte religiose d'oriente. I grandi campioni dell'ortodossia greca si formarono nella vita di cenobio, uscendone quando l'opportunità lo richiedeva; questa vita praticò in gioventù il Crisostomo: di essa stava scrivendo la regola proprio in quei tempi Basilio: e anche prima di costoro Atanasio, l'immortale per nome e per gesta, era stato lungo tempo sotto la guida di Antonio patriarca dei cenobiti.

Non è improbabile che già durante la sua dimora a Nisibi S. Efrem avesse praticato per qualche tempo la vita monastica, come sembrano riferire alcuni documenti posteriori; ma anche se ciò avvenne, non fu certamente per un'assunzione stabile e definitiva della sua forma cenobitica, bensì per una specie di tentativo o saggio dell'altra forma eremitica. Il contemporaneo Basilio distingue infatti accuratamente queste due forme di vita monastica (1), e dà la sua preferenza alla forma cenobitica come a quella che offre non solo più occasioni di esercitare la carità verso il prossimo, ma anche un carattere di maggiore stabilità e garanzia. La forma eremitica invece era troppo soggetta a difficoltà ed ostacoli, anche di forza maggiore, perchè si presentasse come ordinariamente duratura; molti quindi l'intraprendevano pur non avendo il proposito di continuarla indefinitamente, ma solo per un periodo più o meno lungo, che serviva loro quale

(1) *Basilii regulae fusiores*, n. 7.

esercizio ascetico. Tale può essere stato il caso di S. Efrem a Nisibi.

Il caso invece di Edessa fu diverso. Gli *Atti sir.* 13 e seguenti, d'accordo con tutti gli altri documenti, dicono che il santo abbracciò quivi stabilmente la vita monastica nella sua forma cenobitica. L'occasionale conoscenza ch'egli fece coi monaci del monte di Edessa gli mostrò un sistema di vita che corrispondeva esattamente alle esigenze del suo spirito, ed egli dovè scorgere nel suo doloroso distacco dalla città natale un mezzo di cui si era servita la Provvidenza per apprestargli una patria spirituale. Il suo ingresso nel cenobio del monte avvenne poco dopo che si era trasferito a Edessa (*Atti sir.* 9, 10, 13), cioè sul finire del 364.

Col nucleo centrale di monaci residenti sul monte di Edessa erano in continua relazione, forse anche di dipendenza, altri monaci che menavano vita eremitica nel territorio circostante. Di questi meritano speciale menzione due solitarii che divennero in breve tempo oggetto di veneranda amicizia per S. Efrem, e che dopo la loro morte furono da lui celebrati con elegantissimi carmi giunti fino a noi (1). Del primo di essi, Abramo Kidunense, abbiamo anche una biografia in siriaco (2) che con buona probabilità si può attribuire a S. Efrem; l'altro, Giuliano Saba, è ricordato espressamente negli *Atti sir.* 35. Abramo, prima che eremita, era stato propagandista, e fra grandi pericoli ed avversità aveva convertito la borgata di Kidun, non lungi da Edessa, da cui derivò il suo cognome; morì egli settantenne nell'anno, a quanto

(1) Editi dal *Lamy* III, pagg. 750-936.
(2) Edita anche questa dal *Lamy* IV, pagg. 14-84.

sembra (1), 366. Anche Giuliano dimorava nei dintorni di Edessa; la sua abitazione era una spelonca, ma anch'egli nel passato aveva esplicato un'azione di apostolato nel paese e fuori, essendosi spinto fino alla penisola del Sinai per edificare una chiesa su quel celebre monte (2). Quando lo conobbe S. Efrem, era in età avanzatissima, dalla quale era stato occasionato il suo appellativo di *Saba* (seniore); morì anch'egli poco dopo, cioè nell'anno 366 a quanto riferisce la Cronaca d'Edessa (3).

L'amicizia di S. Efrem per questi due solitarii trovava il suo fondamento non solo nella comunanza di aspirazioni ma anche nella somiglianza di abitudini. Ciò che Abramo e Giuliano avevano già fatto nel campo dell'apostolato cristiano, stava facendo al presente Efrem nella lotta contro l'eresia; così pure la predilezione per la vita ascetica di cui i due vecchi ora godevano pienamente, era anche da Efrem appagata per quanto permetteva la sua attività d'apologeta.

Infatti la vita cenobitica di S. Efrem, lungi dall'essere una segregazione dalla società civile, doveva piuttosto concedere la maggior parte del tempo alle relazioni con gli altri. Gli esercizi ascetici e la composizione di opere benchè numerosissime non occuparono certamente il più del tempo di S. Efrem in questo suo ultimo decennio di vita; e ciò si argomenta con un computo quasi matematico considerando che se non tutti, certo la grande maggioranza dei suoi scritti erano composti per esser comunicati

(1) La data della sua morte è data soltanto da un manoscritto del Museo Britannico (*cod. add.* 12, 155, fol. 177; citato in *Lamy* IV, pag. 1); gli altri documenti la tacciono.

(2) Cfr. l'Inno 19 in suo onore, in *Lamy* III, pag. 907.

(3) In *Bibl. Orient.* I, pag. 397, n. XXVIII.

da lui stesso al pubblico: i discorsi cioè per esser recitati, gl'inni per essere insegnati ed eseguiti sotto la sua direzione, i commentarii scritturistici per esser discussi e spiegati nella scuola (1). Ora, soltanto questa comunicazione pubblica di scritti preparati in privato dovette essere un lavoro notevolissimo, giacchè da quanto è giunto fino a noi delle sue composizioni possiamo concludere che non è punto esagerata l'affermazione di Sozomeno secondo cui S. Efrem avrebbe scritto tre milioni di stichi. A ciò poi si aggiungano le altre cure dell'insegnamento: la sua attività sporadica, ma insistente, contro le varie eresie: il suo apostolato verso i fedeli, del quale abbiamo occasionali accenni (2) e che del resto si può supporre con pieno diritto: e infine qualche viaggio che egli certamente dovè compiere o per le relazioni della chiesa di Edessa con le altre chiese, o per iniziativa propria come nella sua probabile visita a S. Basilio. Appare quindi come un vero prodigio che in meno di nove anni un uomo abbia potuto condurre a termine tante e sì svariate imprese; e non senza ragione si potrebbe applicare al massimo Dottore dei Siri, per la sua doppia operosità letteraria e apostolica, l'appellativo di *adamantios*, che già si ebbe per la sua attività letteraria il gigantesco Origene.

La ragione più frequente per cui S. Efrem si allontanava temporaneamente dal suo cenobio era la lotta contro

(1) Bisogna tuttavia riconoscere che molti discorsi e buona parte dei commentarii scritturistici dovettero essere composti non per essere comunicati vocalmente al popolo, ma per servire da pia lettura ai fedeli e specialmente ai monaci. La stessa forma metrica, per quanto blanda e non impacciante, in cui sono redatti quasi tutti i *discorsi* (*Mîmrê*, di cui si tratterà in seguito), suggerisce tale conclusione.

(2) Vedi, ad esempio, *Atti sir.* 31, ove si dice ch'egli estese le sue cure anche a coloro ch'erano fuori della città o su per i monti.

gli eretici. Già vedemmo che in Edessa predominavano le eresie degli gnostici come Mani, Bardesane e suo figlio Armonio; e che specialmente gli inni composti dai due ultimi, e diventati facilmente popolari, mantenevano in onore le loro dottrine. S. Efrem comprese che per combattere questa popolarità poco vantaggio avrebbero arrecato le armi dei discorsi catechetici, e in genere i ragionamenti che il popolo non segue; bensì, con l'intuito che dà solo un grande amore, si convinse che l'unica arma efficace era quella stessa adoperata dagli eretici, e la prescelse anch'egli. Si dette perciò a comporre inni di tipo somigliante, ma di dottrina antitetica. Composti tuttavia gli inni era fatto il meno: la cosa più ardua era diffonderli e farli divenir popolari. Questo compito d'altra parte non poteva essere assunto direttamente dal santo, giacchè, a parte altre considerazioni, egli era noto ai capi degli eretici come un infaticabile avversario, e quindi un suo attacco indirizzato contro quel loro metodo di propaganda, di cui dovevano essere gelosi, forse sarebbe stato impedito con la violenza; l'episodio narrato in *Atti sir.* 18, in cui S. Efrem è malmenato dagli eretici e lasciato sulla strada quasi morto, non solo è accettabilissimo ma trova probabilmente la sua migliore spiegazione nell'odio che quelli portavano all'autore degli inni antignostici. Il santo quindi aggirò l'ostacolo ricorrendo alla collaborazione di donne. Nel monte che sovrastava Edessa vi erano secondo *Atti sir.* 36 anche cenobii di donne, le quali con espressione siriaca erano chiamate le « *Figlie del patto* », cioè le *vergini* che si erano astrette col *patto* o promessa di vita monastica. L'operosità anche di costoro non si limitava alle pratiche ascetiche, ma per quanto permetteva il loro sesso coadiuvavano il ministero che i monaci esercitavano nei loro frequenti contatti col mondo; e ciò particolarmente nella

chiesa e nelle adunanze festive, ove intervenendo uomini e donne, numerose incombenze riguardo a queste erano esercitate dalle Figlie del patto. S. Efrem per raggiungere il suo scopo fece di esse un coro di cantatrici. Si mise egli stesso ad insegnar loro i suoi inni quando la mattina e la sera esse convenivano in chiesa, e quando insiem con loro si adunavano altre donne della città nelle feste solenni dei martiri. Dal coro di queste cantatrici li apprendevano man mano le altre del popolo, e non poche di esse li ripetevano nelle loro case ritornando in città; da loro poi li imparavano i bambini, i ragazzi e il resto della gente: così la via della popolarità era trovata. Quest'iniziativa S. Efrem la estese anche alle borgate e terre circonvicine; essa ebbe inoltre una certa influenza anche nella liturgia, giacchè come ci attestano gli *Atti sir.* 31 le Figlie del patto cantavano inni speciali in occasione delle esequie dei defunti, e molti di questi inni funebri — che degli scritti del santo sono forse i più commoventi e più ricchi di sentimento — sono fortunatamente giunti fino a noi.

Dal 370 al 373.

A questo punto gli *Atti sir.* 20 segg. raccontano la visita di Efrem a Basilio, sui particolari della quale è inutile soffermarsi dopo ciò che ne abbiamo udito dai varii biografi. Ma una questione radicale è stata fatta e si fa ancora a tale riguardo, ed è se questa visita sia un fatto storico o non piuttosto una pura leggenda inventata posteriormente.

Bisogna intanto cominciare col separarne un punto particolare, cioè il viaggio di S. Efrem in Egitto. Questa

notizia è riconosciuta oggi da tutti gli studiosi come leggendaria, e la sua impossibilità è facilmente dimostrabile. — S. Efrem sente la gran fama di Basilio, vescovo di Cesarea in Cappadocia, e desidera visitarlo: siamo dunque o nel 370 o dopo, giacchè in quest'anno Basilio diventò vescovo. Tosto il santo si mette in viaggio; ma, a quanto sembra, il biografo gli fa sbagliar la meta, perchè per andar da Basilio lo fa salir su una nave diretta in Egitto. Prima di tutto si domanda che cosa c'entri la nave, dal momento che per un viaggio da Edessa a Cesarea di Cappadocia non c'è un maggior bisogno di nave di quanto ce ne sarebbe ad esempio per andare da Berlino a Milano; ma per giunta la nave va in Egitto, al quale finora nessuno aveva pensato. Tuttavia ammettiamo pure che il santo salisse sulla nave e arrivasse in Egitto. Il biografo quindi continua dicendo ch'egli si trattenne quivi ben otto anni: evidentemente la visita a Basilio non era una cosa urgente. Senonchè S. Efrem è morto certamente nel 373, e quindi neppure lo spazio necessario vi sarebbe stato per questi otto anni. Bisogna perciò concludere che la notizia del viaggio in Egitto è una pia finzione diretta ad esaltare la lotta del santo contro gli eretici, ch'egli avrebbe combattuto strenuamente dopo aver appreso anche la lingua egiziana; notevole è pure l'evidente scambio di Cesarea di Cappadocia, ch'era lontana alcune giornate di cammino dal Mediterraneo, con Cesarea di Palestina, ch'era un porto di questo mare ove realmente si poteva prender la nave per l'Egitto.

Messa dunque da parte questa escursione egiziana, e tolte anche tutte le evidenti aggiunte meravigliose all'incontro di S. Efrem con S. Basilio, il fatto della visita non è tuttavia fuor di ogni dubbio, sebbene rimanga — a parer mio — seriamente probabile. In suo favore non solo vi è

la testimonianza concorde di quasi tutti i documenti visti, ma anche l'astratta verosimiglianza che lo zelante monaco di Edessa fosse realmente attratto dalla fama del grande Basilio, e si recasse a Cesarea a godere di un consolante incontro con lui; a quel tempo infatti Basilio era indubbiamente il più insigne dottore e vescovo dell'Asia Minore, poichè — a detta di Rufino (1) — la sua parola e la sua santissima vita avevano cambiato in breve tempo l'aspetto di tutta la provincia del Ponto. Vi è tuttavia in contrario la grave pregiudiziale già sollevata a proposito dell'Encomio attribuito al Nisseno, che cioè l'intero episodio della visita non sia che un tentativo di collegare insieme la figura di Efrem e quella di Basilio, facendo quasi che la stessa luce di gloria di cui era circonfuso il grande vescovo greco si riflettesse anche sull'umile monaco siro. Certo è che questa visita non ha alcun riscontro di menzione o accenno in tutti gli scritti sicuramente efremiti che noi conosciamo, salvo l'Encomio di Basilio che è implicato nella presente questione. D'altra parte i due riscontri che si trovano nelle opere di Basilio (2), nei quali il vescovo di Cesarea riferisce di aver avuto due suggerimenti, uno teologico e l'altro scritturistico, da un siro, non recano affatto il nome di costui, che perciò può non esser S. Efrem; si è quindi pensato che appunto questi due passi basiliani abbiano offerto un opportuno addentellato a chi più tardi volle piamente addossare S. Efrem a S. Basilio (3), per quella

(1) *Hist. Eccl.* II, 9.

(2) Già sono stati citati in nota agli *Atti sir.* 26, 27.

(3) L'ipotesi è stata fatta dal Duval, *Littér. syr.*[3], pag. 332. — Osserva inoltre come proprio il più autentico ed integro dei due commenti di S. Efrem al Genesi, cioè il primo (*Opera Syriaca* I, pag. 8), segua una sentenza ben diversa dal suggerimento scritturistico che il corrispondente passo di S. Basilio (*Homilia in II Hexaem.* 6) attribuisce

indubitabile tendenza che avevano i Siri e gli Orientali in genere di emulare i Greci, e che ha la sua tipica espressione nelle parole dello pseudo-Nisseno riportate sopra. — È dunque questa una delle tante questioni storiche sulle quali l'ultima parola non è stata ancor detta, e forse non si dirà mai; cosicchè, a seconda delle individuali valutazioni dei documenti, si potrà seguire l'una o l'altra delle due soluzioni, pur avendo la prudenza scientifica di aggiungervi un gran punto interrogativo e di non condannare perentoriamente la soluzione opposta.

Con la questione della visita a Basilio è collegata l'altra dell'ordinazione sacra ricevuta da S. Efrem, e la risposta che si dà a questa può avere qualche influenza sulla risposta da darsi alla prima. — Anche qui bisogna distinguere due punti: quale ordine ricevette S. Efrem; da chi e quando lo ricevette.

Al primo punto rispondono gli *Atti sir.* 25, dicendo che il santo fu ordinato diacono ed escludendo espressamente l'ordinazione sacerdotale; e con gli *Atti sir.* concordano tutti gli altri documenti che si occupano della questione, quali le altre recensioni siriache degli Atti, le due biografie arabe nestoriane, i varii biografi greci e perfino il parco Girolamo. In contrario vi è soltanto lo pseudo-Amfilochio, il quale afferma che S. Efrem fu ordinato sacerdote da Basilio; ma questa affermazione, in aperto contrasto col resto della tradizione, non fa che dare il tracollo all'autorità di questo scrittore, che già vedemmo

---

all'innominato Siro; infatti il commento di S. Efrem interpreta la parola *spirito* nel senso semitico di *vento, soffio:* invece il passo di S. Basilio l'interpreta nel senso ipostatico di *Spirito* divino. Ciò era già stato rilevato dall'editore del commento di S. Efrem, Pietro Mobarak; cfr. *Opera Syriaca* I, *Lectori*, col. v.

scarsissima. Ciò non ostante i Bollandisti, il Pagi, e i contemporanei Zingerle e il maronita Cardahi, propendono a ritenere S. Efrem sacerdote (1).

L'altro punto ha un valore assai maggiore per la biografia del santo. Stando al più dei documenti S. Efrem fu ordinato diacono da S. Basilio in occasione della visita che gli avrebbe fatto; ma la prima biografia araba nestoriana, la più corta, dice ch'egli fu ordinato diacono da Giacobbe vescovo di Nisibi. Quale di queste due affermazioni è la vera? Quella che fa Efrem diacono soltanto dopo il 370, o quella che lo fa ordinare prima del 338? L'ordinazione per mano d'un vescovo straniero, qual era Basilio, non è certamente cosa impossibile, come dimostra giustamente l'Assemani: tuttavia bisogna pur concedere che era un procedimento eccezionale e quindi raro, mentre la norma comune era che l'ordinazione si eseguisse per mano del proprio vescovo; e questa è già una prima difficoltà contro la data del 370. Ma la ragione più grave, la quale a parer mio rende assai più probabile la data fissata dalla biografia nestoriana, è che la molteplice attività esplicata dal santo nel periodo che intercede fra le due date, diventa più giustificabile, più verosimile e naturale, se si suppone ch'egli fosse già diacono. Vedemmo infatti, parlando della sua dimora nisibena, come S. Efrem vi appaia quale valido cooperatore e quasi consigliere, prima del vescovo Giacobbe e poi di altri tre suoi successori; vedemmo anche quanto egli si adoperasse con scritti e discorsi nella propaganda e apologia religiosa; le quali occupazioni continuano e diventano sempre più tipicamente ecclesiastiche col suo trasferirsi a Edessa; quivi egli non solo prosegue a spiegar le Scritture e a far discorsi parenetici, ma nelle

(1) Vedi in *Lamy* II, pag. IX; e IV, pag. XXXIV.

stesse adunanze di chiesa organizza i suoi cori contro gli eretici e apporta nuove particolarità liturgiche nelle funzioni funebri (1). Ora, l'insieme di questa attività, e in particolar modo l'ultima forma, non è forse più spiegabile in chi ha il carattere di diacono che non in un semplice fedele? non è forse più verosimile l'isolata biografia nestoriana che attribuisce questo carattere a S. Efrem fin dalla sua più fiorente giovinezza, quando egli era sulla trentina, che non gli altri documenti insieme, i quali glie lo attribuiscono soltanto negli ultimi due anni di vita, quando era quasi settantenne? — Se infine ha ragione la biografia nestoriana, l'ordinazione falsamente attribuita a Basilio si spiegherebbe convenientemente con la solita inclinazione che portava i biografi siri a collegare il più possibile le figure dei due santi. Nè appaia strana l'insistenza con cui faccio appello a questa inclinazione: poichè chi ne abbia afferrato il concetto storico, ne comprenderà facilmente anche la decisiva importanza, di cui del resto abbiamo già trovato gli effetti negli scritti apocrifi analizzati sopra.

Se dunque si ammette che prima del 370 S. Efrem era già diacono, bisognerà negare la sua visita a Basilio? Per questa ragione no, giacchè la visita poteva esser fatta

(1) Nè si dica che gli *Atti sir.* 31 segg. dànno questi particolari dopo il ritorno dalla visita a Basilio, allorchè S. Efrem era certamente diacono. In questo punto gli Atti sono un terreno cronologico falso, avendo introdotto gli 8 anni della permanenza egiziana. Se realmente S. Efrem ha visitato S. Basilio, è sopravvissuto poco più di un anno e mezzo al ritorno dalla sua visita; in questo corto tempo poi cade anche l'anno di carestia (*Atti sir.* 41) in cui la carità del santo non gli lasciò certamente tempo di comporre ed insegnare inni: quindi questi particolari verissimi degli Atti, e la massima parte della produzione innografica del santo, vanno riportati a prima dell'eventuale visita a Basilio.

tanto dal diacono quanto dal semplice monaco. Dirò anzi che supponendolo già diacono, si può avere un leggerissimo argomento in favore della visita; in quanto, cioè, essendo questa realmente avvenuta, i biografi siri sfruttarono l'occasione per affermare che il visitatore fu ordinato diacono dal visitato; mentre meno facilmente avrebbe pensato all'ordinazione per mano d'un vescovo straniero se la visita non era mai avvenuta.

*
* *

Gli ultimi tempi della vita di S. Efrem, come avvenne più tardi per Agostino, furono amareggiati da calamità pubbliche. Prima vennero gli Unni, che desolarono il territorio attorno a Edessa e distrussero i cenobii del monte vicino alla città. Già vedemmo che non si hanno elementi per fissare la data della loro invasione, ma il più verosimile è ch'essa avvenisse fra il 370 e il 372 e durasse assai breve tempo; probabilmente la carestia, dopo la quale morì il santo, fu come sempre una conseguenza dell'invasione. La recente opinione, accennata sopra, per cui gli Unni avrebbero cominciato le loro invasioni 25 anni dopo la morte di S. Efrem, non sembra dimostrata.

Dopo gli Unni venne la carestia. In tale triste circostanza apparve quanto fuoco di cristiana carità ardesse nel cuore del solitario di Edessa, e come nè la sua vita monastica fosse cosa che spegnesse gli umani affetti, nè i suoi studii lo avessero reso inetto all'azione. Nella sua povertà egli abbandonò il monte, ove era da poco ritornato a riparare i guasti degli Unni, e si presentò a chiedere aiuto ai ricchi: organizzò egli stesso i soccorsi: andò in giro per la città e per le campagne per raccogliere gli ab-

bandonati e portarseli nei luoghi di soccorso che aveva predisposto. La quale operosità è tanto più ammirevole in quel tempo e in quella regione, in quanto appare come l'effetto non soltanto di amore ma specialmente d'intelletto d'amore; in Edessa infatti — come riferiscono gli *Atti sir.* 41, accordandosi quasi alla lettera con Palladio (e Sozomeno) — non mancavano persone facoltose disposte alla beneficenza: mancava invece chi ne organizzasse la fruttuosa distribuzione. E allora quel sottile accorgimento pratico che S. Efrem aveva mostrato nel combattere gli eretici, fu da lui impiegato a combattere la calamità bruta: a illuminare cioè e a dirigere quella sua *carità ardente e versatile* che *doveva tutto sentire, in tutto adoperarsi, accorrere dove non aveva potuto prevenire, prendere, per dir così, tante forme, in quante variava il bisogno;* cosicchè se nella città affamata *in qualche luogo appariva un soccorso ordinato con più lontana previdenza, mosso da una mano* sapiente nel disporre i frutti della beneficenza, si poteva asserire che *era la mano del buon* Efrem (1).

*
* *

Passata la carestia S. Efrem tornò al suo monte, ed ivi dopo un mese morì.

Fino a pochi anni addietro si era incerti sulla data di

(1) Veramente il testo invece di *Efrem* dice *Federigo*, perchè ricopio da *I Promessi Sposi*, cap. XXVIII, nel punto ove si parla della fame in Milano e dei soccorsi apprestati dal gran cuore e organizzati dal grande intelletto del cardinal Federigo. Ma ho avuto gusto a riportare quei due passi, per far notare come anche alla distanza di 13 secoli la santità si può descrivere con le stesse parole, perchè è sempre uguale in tutti i tempi.

questa morte, che veniva assegnata o all'anno 379 (1) o al 378 (o al 375) o al 373. Oggidì non vi può essere più incertezza, e da tutti si ritiene giustamente ch'essa avvenne nel 373 (2), come attestano i documenti citati in fondo alla trattazione delle fonti biografiche siriache. Si può anche considerare come certo, in forza degli stessi documenti, che avvenisse nel mese di Haziran ossia giugno. Non è sicuro invece il giorno. Delle due ampie recensioni degli *Atti siriaci* (gruppo *a*) quella Parigina non dice nulla, e quella Vaticana assegna il 15 giugno; delle due recensioni brevissime (gruppo *b*) quella Vaticana ha il 9 e quella Berlinese il 19, sempre di giugno. Gregorio Bar-Hebreo e il cosidetto « Libro dei Califfi » (3) hanno il 18; la Cronaca dello pseudo-Dionisio di Tellmahre il 19. Senonchè la Cronaca di Edessa, quella di Elia Nisibeno, il Canone cronologico di Giacobbe Edesseno, una Cronaca Minore siriaca (4), e il codice vaticano-siriaco XXXIX (5) hanno concordemente il 9 giugno, confermando così la Recensione Vaticana brevissima degli *Atti siriaci:* questa data è dunque la più probabile. Invece nelle lezioni biografiche del santo, inserite da pochi anni nel Breviario Romano, è detto ch'egli morì il 18 giugno.

Secondo la descrizione che ne fanno gli *Atti sir.* 23 S. Efrem era uomo di piccola statura e di scheletrica ma-

(1) Questa data, unicamente per il pregiudizio che l'Encomio di S. Basilio sia un'orazione funebre, è preferita dal Wenig, *Schola Syriaca* I (Oeniponte, 1866), pag. XLV, e dallo Zingerle, *op. cit.*

(2) Cfr. Bickell, *Carmina Nisibena,* pag. 9 del testo latino; *Lamy* II, pag. 90 segg.; IV, pag. XXVIII segg.

(3) In *Corpus Script. Christ. Orient.*, Ser. III, Tomo IV, pag. 144, già citato insieme con gli altri documenti in fine alle « *Fonti siriache* ».

(4) In *Corpus Script. Christ. Orient.*, Ser. III, Tomo IV, pag. 203.

(5) In *Bibl. Orient.* I, 54, nota.

grezza, era calvo e aveva la barba assai rada. Portava vesti miserrime, e da tutto il suo aspetto appariva quello che fu il suo principale sentimento interno, cioè la compunzione: il suo volto era sempre squallente, nè vi appariva giammai il riso; i lunghi digiuni, l'austerezza di vita, la lunga abitudine di pensieri gravi e solenni gli avevano inaridito in dosso la carnagione, come cosa che più non avesse valore e la cui vita fosse stata transunta in quella dello spirito. Il suo cibo ordinario era pane d'orzo, e solo raramente legumi secchi o erbe; la sua bevanda, acqua.

Ai funerali del santo accorsero tutti gli abitanti della città e dintorni (*Atti sir.* 42), il che dimostra quant'egli fosse conosciuto ed amato dal popolo. Secondo il suo espresso volere la sua salma fu seppellita nel più umile dei cimiteri, in quello cioè dei forestieri morti lungi dalla loro patria e famiglia; anche in Edessa infatti i forestieri avevano un luogo di sepoltura a parte, come si praticava già dal tempo della morte di Cristo pure in Gerusalemme, ove il posto era stato comprato coi 30 denari del traditore (1). Trascorso però poco tempo, sulla volontà del defunto prevalse la venerazione che il popolo aveva per le sue spoglie mortali: la salma fu esumata dall'umile cimitero e portata a seppellire nella grotta ove si tumulavano i vescovi di Edessa. Ancora oggi nel monte a occidente della città si mostra una spelonca ove la tradizione vuole che sia stato seppellito S. Efrem.

CULTO. — Quanto tempo dopo la morte avvenisse questa traslazione non si può dire: forse fu qualche anno appresso, fors'anche soltanto dopo pochi mesi; è certo ad ogni modo che la venerazione per il defunto dovette

(1) Cfr. Matteo 27^{7}.

manifestarsi immediatamente dopo la morte, come già ne aveva accompagnato la vita. Ciò tuttavia non significa che il culto pubblico di lui entrasse subito nel ciclo liturgico della chiesa edessena, e tanto meno in quello di chiese lontane — come già notammo a proposito del panegirico dello pseudo-Nisseno. Prima che ciò avvenisse passò probabilmente qualche decina d'anni, durante i quali la fama di santità del defunto dovette propagarsi e confermarsi sempre più; nel frattempo sempre più si diffondeva l'uso, attestatoci già nel 392 da S. Girolamo, di leggere pubblicamente nelle chiese le opere di S. Efrem dopo la lettura delle Scritture. Il suo culto ufficiale dovette dunque iniziarsi nei primi decennii del secolo 5°, e senza dubbio cominciò prima nelle chiese sire, verosimilmente in quella di Edessa, per propagarsi poi man mano a quelle greche ad occidente.

La sua estensione è tanto antica quanto generale. In tutti i documenti liturgici delle chiese orientali, comprese quelle scismatiche, è comprovato il culto di S. Efrem, e la sua menzione appare immancabilmente nei varii Menologii e Sinaxarii. I Maroniti e i Melchiti la pongono nel Menologio al 18 gennaio (1); i Giacobiti, Armeni e Greci al 28 gennaio; i Copti al 17 del mese Abib (in copto: *Epep*, che è l'undecimo mese e corrisponde in gran parte al nostro luglio); nel Martirologio Romano vi era prima la menzione di S. Efrem solo al 1° febbraio, ma recentemente è stata aggiunta la menzione di lui come Dottore anche al 18 giugno. — La sua festa invece è celebrata presso tutti gli orientali al 28 gennaio. Oltre questo giorno

(1) Cfr. *Opera Syriaca* I, nella pagina (non numerata) seconda avanti il testo. Per questo punto, della liturgia, cfr. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orient. et occident.*², 2 voll. (Oeniponte, 1896-7), I, pagg. 84, 416, 435, 440, 469, 471, 487; II, pagg. 101, 609, 643, 682, 685, 722.

la sua commemorazione riappare anche altre volte a seconda dei varii calendarii: così presso i Giacobiti al 19 febbraio, all'8 e al 14 marzo, al 14 maggio e al 15 giugno; presso i siri Nestoriani alla sesta feria dopo la 5ª domenica dall'Epifania; i siri Maroniti hanno poi la commemorazione di S. Efrem nei vespri di tutte le domeniche e feste solenni. Infine con l'Enciclica di Benedetto XV *Principi Apostolorum* del 5 ottobre 1920, e col successivo decreto della S. Congregazione dei Riti del 14 dello stesso mese, la sua festa in rito doppio fu inserita nel calendario della Chiesa universale al giorno 18 giugno, ed entrò quindi nel Messale e Breviario Romano.

In questa Enciclica S. Efrem è stato dichiarato Dottore della Chiesa universale. E in verità presso i Siri egli già da secoli aveva ricevuto gli appellativi di « *Gran profeta dei Siri* », « *Sole dei Siri* », « *Dottore del mondo* », « *Colonna della Chiesa* », « *Cetra dello Spirito Santo* » e simili; inoltre, ciò che abbiamo udito da S. Girolamo circa la lettura dei suoi scritti nelle chiese, è diventato già da tempi antichi una norma stabile, poichè buona parte dell'ufficio divino non solo dei cattolici Maroniti ma anche degli eretici Giacobiti è tratta dalle opere di S. Efrem. Anche i Nestoriani, e in minor proporzione i Greci scismatici, hanno utilizzato a tale scopo i suoi scritti; anzi fino all'anno 1721 in tutte le chiese dell'impero russo si leggevano durante il digiuno quaresimale alcuni scritti di S. Efrem tradotti (1). Il verbo di Roma ha dunque confermato l'opinione già comune ai cristiani.

Passiamo quindi a esaminare la produzione di questo nuovo Dottore antico.

---

(1) Vedi in *Lamy* I, pag. XXI.

IV.

GLI SCRITTI DI S. EFREM

Trattare degli scritti di S. Efrem è come mettersi a navigare in un mare le cui rive ancora non siano state tutte esplorate e sulla cui superficie s'intravedano minacciosi molti scogli: il mare è la quantità degli scritti, le rive sono il loro numero, gli scogli sono le interpolazioni e false attribuzioni.

Già vedemmo come ai tempi di Sozomeno fosse opinione comune che S. Efrem avesse scritto tre milioni di stichi. Presso i Siri un altro computo popolare gli assegna la paternità di dodici mila carmi; i Copti poi così leggono nel loro Sinaxario al giorno 17 del mese Abib (vedi sopra): « *Scrisse egli molti sermoni e carmi; in una copia abbiamo trovato che la somma di tutti i suoi sermoni, ch'egli compose per opera dello Spirito Santo, è di quattordici mila* » (1). Certamente queste cifre, come cifre, non hanno valore; tuttavia non si può loro negare una vera autorità come indice generico, che ci attesta esser diffusissima fin dalla

(1) Cfr. *Bibl. Orient.* I, pag. 59.

più alta antichità l'opinione che S. Efrem avesse composto una quantità enorme di opere.

Dove sono tutti questi scritti? — Una parte certamente è andata perduta, e di essa non possiamo neppure approssimativamente fissare l'ampiezza. Un'altra parte giace ancora inesplorata nelle varie biblioteche d'Europa e specialmente d'Asia (1), e da questa ogni tanto qualche volenteroso lavoratore d'archivio trae fuori una manata di perle che vanno ad accrescere il tesoro del forziere efremita. Infine un'altra parte è giunta fino a noi e ci è anche nota attraverso l'esplorazione di codici siriaci, greci, latini, armeni, arabi, copti, etiopici e slavi.

Trasmissione degli scritti.

Ma in questo mare spuntano gli scogli: questi codici infatti, così come si presentano, non meritano la cieca fiducia di chi cerca l'opera genuina di S. Efrem, poichè le vicende subìte dagli scritti del santo mostrano chiaramente che in essi si sono infiltrati elementi eterogenei.

È indubitato intanto che S. Efrem scrisse unicamente in lingua siriaca; tuttavia fin dagli ultimi anni di sua vita — come ci attesta espressamente Sozomeno — i suoi scritti si cominciarono a tradurre in greco, e in seguito anche in altre lingue. Queste traduzioni dunque potrebbero per noi colmare le lacune dei relativi originali siriaci,

(1) « *Da un lungo e diligente studio di codici siriaci fatto in Oriente mi risulta che si conservano ancora molti scritti del S. Dottore, finora non apparsi nelle varie edizioni* ». Rahmani, *S. Ephraemi Hymni de virginitate* (Beryti, 1906), *Praef.*, pag. v.

che quasi sempre sono andati perduti; ma purtroppo in moltissimi casi o non colmano nulla o colmano assai male, e ciò per le seguenti ragioni. — In primo luogo: i traduttori, o per negligenza o meglio per scarsa conoscenza del siriaco, traducevano male. Ciò appare specialmente in quei rarissimi casi in cui insieme con l'originale siriaco si è conservata una o più versioni; sopratutto nelle versioni greche questa infedeltà è gravissima, come già aveva riscontrato Fozio e dopo di lui l'Assemani editore delle medesime (1). Costui anzi arrivava ad asserire che dei moltissimi esemplari del testo greco che gli erano giunti fra mano nessuno ve n'era che concordasse totalmente con un altro, e che questa diversità non si limitava solo alla quantità e disposizione del testo, ma anche ai titoli, alle parole ed ai pensieri (2). — In secondo luogo: questi testi greci non di rado più che essere traduzioni, anche se infedeli ed errate, erano dei liberi rifacimenti in cui a un dipresso tanta parte rimaneva a S. Efrem, quanta ve ne metteva di nuova il rifacitore. Specialmente i discorsi parenetici del santo, nati in ambiente siriaco e ad esso appropriati, non sempre si adattavano all'ambiente o uditorio greco: perciò chi si accingeva a far conoscere altrove gli scritti del celebre diacono d'Edessa, mosso da pio desiderio di edificazione, spesso non si peritava di mo-

(1) Vedi *Opera Graeca* II, pag. XXV.

(2) *Opera Graeca* I, *Praefatio* (1ª) *ad A. M. Quirinum card.*, pag. *ij*. Si noti inoltre, anche per farsi un'idea della quantità del solo materiale greco, che per numero di codici contenenti le rispettive opere, S. Efrem è superato soltanto da Basilio, Crisostomo e dal Nazianzeno: ma fuor di questi tre egli supera tutti gli altri Padri greci (cfr. S. Mercati, *S. Ephraem Syri opera*, pag. IX, 2). A ciò poi naturalmente si devono aggiungere i codici siriaci, e quelli di tutte le altre versioni: dunque un vero mare, come dico sopra.

dificare il testo originale con spostamenti, con omissioni, con aggiunte, insomma con tutte quelle mutazioni che avrebbero reso lo scritto più accettevole e quindi più efficace riguardo ai nuovi destinatarii (1). La letteratura cristiana di quei tempi era un *sermo vivus et efficax* che serviva sopratutto per la pratica e per l'apostolato, e si subordinava a questi scopi; non v'era invece neppur l'ombra di quella preoccupazione della critica odierna che tende a fissare e cristallizzare il testo.

A questa prima pregiudiziale di non corrispondenza fra le traduzioni e i testi originali, si aggiunga l'altra anche più grave delle false attribuzioni, per cui si facevano circolare sotto il nome di S. Efrem presunte versioni di suoi scritti i quali in realtà non esistevano. Questo fatto, che mirava specialmente a procurare maggiore autorità e diffusione allo scritto di un pio ed oscuro fedele, è troppo noto dagli esempi simili degli altri scrittori cristiani antichi perchè se ne debba trattare qui in particolare; del resto riguardo a S. Efrem stesso già abbiamo visto un caso tipico nel discorso della confessione della propria vita attribuito falsamente a lui, e probabilmente anche nel suo Encomio di S. Basilio.

È necessario tuttavia ricordare che a queste due pregiudiziali non bisogna attribuire un valore estensivo che in realtà non hanno. Esse sono due moniti che non bisogna mai trascurare nella disamina delle traduzioni; ma sarebbe metodo evidentemente errato dedurne per conclusione che dette traduzioni siano tutte liberi rifacimenti, in cui si trovi solo un nucleo efremita primitivo, o peggio ancora che siano tutte spurie. È compito del critico vagliare volta per volta le ragioni favorevoli o contrarie,

(1) Cfr. Bardenhewer, *Patrologia*[2] (vers. ital.), II, pag. 194.

e trarne quella conclusione che s'imporrà per i singoli scritti: essa spesso sarà quella d'una prudente sospensiva, ed è scientifico che sia così (1).

Anche però se ci rivolgiamo ai testi siriaci giunti a noi, queste pregiudiziali in minor parte hanno ancora il loro valore. — E prima di tutto è provato che non pochi scritti attribuiti a S. Efrem in realtà non sono suoi: lo splendore di cui rifulgeva questo sole della letteratura siriaca fece sì che assorbisse la luce anche di astri minori. Così ad esempio, « molti inni attribuiti a S. Efrem dall'edizione romana, in realtà sono stati scritti da S. Isacco [*d'Antiochia, posteriore di poco a S. Efrem*]; la qual cosa spesso si può provare anche con l'autorità dei codici, e qualche volta appare dai soli argomenti interni » (2). — Ma oltre a questo e simili casi, anche negli scritti siriaci certamente autentici si sono infiltrate delle interpolazioni dovute a mani estranee. Notammo già questo fatto parlando del *Testamento* di S. Efrem, e una riprova e parziale spiegazione si ha dall'esempio seguente. Per la festa del Natale S. Efrem compose parecchi inni dal titolo *Sulla Nascita di Cristo nella carne;* in essi naturalmente l'autore accenna più d'una volta alla dottrina dell'unica persona e doppia natura in Cristo, la quale definita solennemente dopo di lui nei concilii ecumenici di Efeso e di Calcedonia, cagionò il distacco definitivo dei Nestoriani e dei Monofisiti. Ora, nel primo di questi inni il Lamy, che li ha editi secondo un codice del Museo Britannico (3)

(1) Vedi S. Mercati, *S. Ephraem Syri opera*, pag. XII; 138.

(2) Bickell, *Conspectus* ecc., pag. 23, nota; vedi anche la prefazione alla sua edizione *S. Isaaci Antiocheni Doctoris Syrorum opera omnia* I-II (Gissae, 1873-1877).

(3) È il *cod. add.* 1,450 *b*, del secolo 10°; vedi *Lamy* II, pag. 430 segg., e il *Monitum* premesso.

collazionato con codici di Mossul, aveva già notato che delle 26 strofe che compongono l'inno ben 6 appaiono tali e quali in altri inni di S. Efrem; inoltre nelle due recensioni la metrica in qualche punto è guasta, e non combina il numero dei versi. Senonchè S. Efrem non ha punto l'abitudine di citarsi o ripetersi; d'altra parte anche il guasto della metrica indica chiaramente che il testo ha sofferto. Ma vi è di più un altro gravissimo documento che mette la questione fuor di dubbio. In una lettera di Giacobbe d'Edessa († 710) sono citate 6 strofe di questo stesso inno, tre delle quali non appaiono affatto nelle recensioni da cui dipende l'edizione a stampa: dunque quelle 6 che questa offre, ripetute da altri inni, non solo sono aggiunte, ma hanno evidentemente sostituito altre strofe asportate e ne hanno colmato la lacuna rimasta (1). Chi ha compiuto questa asportazione e consecutiva sostituzione? Per quali motivi è stata compiuta? Questo punto oggi è schiarito. In un piccolo trattato polemico del secolo 7° attribuito a Giovanni Marone, si cita come argomento di tradizione ortodossa contro la dottrina dei Monofisiti una delle tre strofe conservateci solo da Giacobbe d'Edessa, perchè in essa è chiaramente asserita la doppia natura in Cristo. Ecco quindi la chiave dell'enigma: questa e le vicine strofe fornivano un'arme efficace agli ortodossi contro i Monofisiti, giacchè — come già si è detto — tutti i Siri indistintamente venerano S. Efrem quale massimo Dottore della loro nazione; quindi dopo il secolo 7° i Monofisiti soppressero dall'inno le incomode strofe, sostituendole con altre tolte ad altri inni del santo. È vero pertanto che in questo caso la deformazione monofisita non ha avuto efficacia

(1) Vedi l'articolo già citato *Éphrem* (*Saint*) del Nau, *Dictionnaire de Théol. Cath.*, dal quale desumo questi dati.

a nostro riguardo, essendo stata svelata dalla lettera di Giacobbe d'Edessa; ma chi ci assicura che molte altre volte simili deformazioni di scritti autentici del santo siano avvenute, senza che noi per mancanza di documenti possiamo segnalarle? E questa pregiudiziale è tanto più fondata, in quanto che l'enorme maggioranza dei codici che ci hanno conservato le opere di S. Efrem provengono appunto da cenobii e comunità monofisite (1).

Qualche volta poi nei commenti scritturali di S. Efrem si trovano dei passi in cui si discute il testo ebraico originale delle Scritture, ovvero si fanno dei raffronti con la versione greca dei Settanta. Da questi passi si è voluto concludere da alcuni moderni biografi che il santo conoscesse l'ebraico e il greco; ma la conclusione è affrettata, giacchè prima bisognava chiedersi se essi provengano dalla mano del santo: e quand'anche ciò fosse, la loro presenza ancora non esigerebbe in modo assoluto la conoscenza delle due lingue. È vero infatti che gli *Atti sir.* 31 dicono che S. Efrem scrisse innumerevoli libri anche in lingua greca (2), e che parlò miracolosamente in greco davanti a S. Basilio (*Atti sir.* 25); ma evidentemente la prima affermazione è una conseguenza della seconda, e questa ha

(1) Un'altra deformazione del testo siriaco, dovuta probabilmente a ragioni liturgiche, è segnalata ad esempio dal Bickell, *Carmina Nisibena*, pag. 6; ivi egli enumera 6 Inni funebri dell'edizione romana che sono semplici centoni di strofe prese dai Carmi Nisibeni, e un altro che ha strofe ripetute. Del resto le ragioni liturgiche certamente influirono molto sulle vicende della trasmissione dei varii inni di S. Efrem, i quali in buona parte ci sono pervenuti appunto attraverso codici liturgici: era infatti naturale che esigenze pratiche portassero a introdurre dei mutamenti nel testo degli inni, accorciando, allungando o spostando, secondo il bisogno.

(2) Così la Recensione Parigina; ma la Recensione Vaticana non dice nulla di libri greci.

troppo di leggendario per essere accettata. Invece, non solo gli stessi *Atti sir.* 21 ci dicono che per andare a visitar Basilio S. Efrem si provvide d'un interprete perchè non sapeva parlare greco, ma gli autorevoli S. Girolamo e Sozomeno ci dicono ch'egli scrisse in siriaco, non in greco; e per giunta Teodoreto e Gregorio Bar-Hebreo affermano anche più radicalmente che S. Efrem non aveva gustato nulla della greca erudizione (1). È dunque assai più probabile che il santo non conoscesse affatto il greco; tanto meno poi l'ebraico, che a quei tempi era lingua di sola erudizione e ristretta alle scuole rabbiniche. Come dunque si trovano i suddetti passi nelle opere di S. Efrem? Non è certo impossibile che il santo nel commentare le Scritture sfruttasse alcune note marginali che la versione siriaca Pescitta, da lui usata per l'A. Test., poteva offrire, nelle quali si schiarivano alcune parole ebraiche o greche: tuttavia questi dovevano esser casi eccezionali, mentre d'ordinario i passi in questione o sono stati aggiunti da copisti o glossatori posteriori (i quali secondo un'antica abitudine facevano volontieri sfoggio di loro dottrina inframettendo qualche nota personale allo scritto altrui che avevano fra mano), ovvero sono frammenti attribuiti erroneamente a S. Efrem. Così ad esempio nel commento al primo versetto del Genesi, vi è un passo che discute il valore della particella ebraica *'eth:* l'Assemani (2) da ciò concludeva che S. Efrem non fosse ignaro della lingua ebraica, mentre in realtà quel passo, che è stato desunto insieme con altri di S. Efrem dalla Catena del monaco Severo d'Edessa, non è del santo bensì di Giacobbe d'Edessa (3).

(1) Vedi in *Lamy* I, pag. xxxv.
(2) Cfr. *Bibl. Orient.* I, 65.
(3) Si trova infatti in *Opera Syriaca* I, 116, cioè nel secondo com-

Infine, fuori anche di questi casi d'alterazioni monofisite e di glosse filologiche, vi sono le interpolazioni dovute alle solite ragioni che le hanno fatte infiltrare nelle opere degli altri Padri: è quindi di nuovo inutile trattarne qui.

Tuttavia anche per gli scritti siriaci questa doppia pregiudiziale di falsa attribuzione e d'interpolazione deve essere discussa volta per volta, come si è detto per le traduzioni: e senza dubbio le conclusioni ostili alla genuinità saranno qui molto meno numerose che nelle traduzioni.

Edizioni.

Dopo queste indispensabili premesse bisognerebbe dar l'elenco di tutti gli scritti attribuiti a S. Efrem dei quali si ha notizia, editi o no, e in qualunque lingua siano redatti: e poi intraprendere il lavoro di cernita di quella indigesta mole separando il certo dall'incerto, l'apocrifo dall'autentico e l'interpolato dal genuino. Ma questa doppia impresa richiederebbe da sè sola — come il lettore avrà già immaginato — un lavoro colossale, degno forse di occupare la vita intera d'un dotto, e i cui risultati richiederebbero una pubblicazione senza confronto più

---

mento al Genesi, mentre soltanto nel primo commento noi abbiamo il testo integro e solo di S. Efrem, come si vedrà trattando dell'edizione romana: e, come tutte le altre Catene, anche quella di Severo ha frequentemente false attribuzioni di passi. Del resto nell'esempio portato la falsa attribuzione era già stata riconosciuta dall'editore Pietro Mobarak; cfr. *Opera Syriaca* I, *Lectori*, col. v. — In genere poi per tale questione vedi *Lamy* I, pagg. XXXII segg.; II, pagg. XI segg.; e *L'exégèse en Orient au IV^e siècle* in *Revue Biblique* II [1893], pagg. 468-9.

voluminosa e di tutt'altra indole che questa. Lo stesso Lamy, che dopo l'Assemani è l'editore più ampio di S. Efrem, dice che finora nessuno ha tentato quest'ardua impresa (almeno per la parte critica) e che questo è il compito che dovrà assumersi il futuro editore delle *Opera omnia* del grande Dottore siro (1).

Io quindi per gli elenchi dei codici mi limito a rimandare il lettore in primo luogo a quelli dell'Assemani (2), i quali per il suo tempo erano accuratissimi e quasi compiuti: e per gli altri codici esplorati dopo quel tempo, agli elenchi del Lamy e alle referenze da lui citate (3).

Ecco poi una breve descrizione delle edizioni a stampa.

EDIZIONI ANTERIORI ALL'EDIZ. ROMANA. — La prima impressione di scritti di S. Efrem sarebbe stata, secondo l'Assemani e il Lamy che lo segue, un'edizioncina contenente solo 5 discorsi del santo tradotti

(1) *Lamy* I, pag. XLI.

(2) Per i codici siriaci in *Bibl. Orient.* I, pagg. 63-149; per quelli arabi I, 149-156; per quelli greci (della Biblioteca Vaticana) I, 156-157. Di nuovo per quelli greci (e latini) di ogni biblioteca in *Opera Graeca*, Tomo I, pagg. CIII-CCIII (cfr. pag. LXXXI segg.); Tomo II, pag. II-XIV; Tomo III, pag. XXXVIII. Ancora per quelli latini, siriaci, arabi e armeni di varie biblioteche Tomo III, pagg. XXXVI-XLI; per quelli slavi pubblicati a Mosca nell'anno 1701, Tomo II, pagg. XIV-XIX.

(3) *Lamy*, Tomo I, pagg. XXXII segg.; Tomo III, pagg. XXIX segg.; Tomo IV, pagg. XLI segg.

— Aggiungo infine che questo mio lavoro era quasi terminato quando ho potuto vedere il Baumstark, *Geschichte d. syrisch. Literatur* (Bonn, 1922); purtroppo la difficoltà delle comunicazioni non mi aveva permesso di consultare prima quest'opera che mi avrebbe risparmiato non poca fatica. Ivi, pagg. 37 segg. (cfr. anche l'appendice), le ampie note sono dedicate esclusivamente alla citazione dei codici ed edizioni di S. Efrem; vi è tuttavia qualche inesattezza riguardo ai codici.

dal greco in latino dal valente grecista Ambrogio prefetto generale dei Camaldolesi, ed apparsa *per magistrum Bartholomaeum Guldinbeck de Sultz anno Jubilaei* 1475, *die vero Mercuri penultima Augusti*, ecc. Ma, come ha dimostrato recentemente Silvio Mercati (1), questa data è falsa, poichè l'inscrizione non si riferisce all'edizioncina dei 5 discorsi di S. Efrem — che realmente esiste in un incunabulo della Vaticana — bensì ad un'altra operetta con cui l'edizioncina è unita a miscellanea. La prima stampa fu dunque quella di 19 discorsi tradotti dal greco in latino da Ambrogio Camaldolese, apparsa col titolo *Ephrem Sermones secundum traductionem Ambrosii Camaldulensis*, e in fondo con la chiusa 1481, *Augusti* 23 *impressum Florētie per Antoniū bartholomei mischomini* (in-4°). Questo incunabolo fu poi ristampato più volte, anche con l'aggiunta di qualche altro discorso tradotto in latino (2).

Nel 1561 furono pubblicati a Venezia *apud Franciscum Rampazetum* altri 18 discorsi di S. Efrem, con l'aggiunta del panegirico attribuito al Nisseno, tradotti dal greco in latino dal canonico veronese Pier Francesco Zino. Anche questa edizione ebbe alcune ristampe.

Altri scritti, ma brevi ed isolati, furono pubblicati poco dopo da varii: fra cui è da ricordare Giulio Clemente, della congregazione dei canonici di S. Giorgio in Alga a Venezia, che tradusse dal greco il *Testamento* di S. Efrem, il celebre cardinal Bona, e specialmente il Lipomano. Anche questi testi furono pubblicati in sola versione latina.

---

(1) In *Bessarione*, annata 1920, pag. 189.

(2) Quanto all'edizioncina dei 5 discorsi, che non ha alcuna nota editoriale, il Mercati (*ibid.*, pag. 188) la ritiene un estratto dall'edizione fiorentina del 1481, stampato a Roma da Euchario Silber fra gli anni 1482-1493.

Un valore di gran lunga superiore ha l'edizione di Gerardo Voskens (Vossius) che apparve a Roma in tre volumi in-folio, rispettivamente negli anni 1589, 1593 e 1598. Il primo volume, oltre ai Prolegomeni e testimonianze storiche, contiene 89 fra opuscoli e discorsi del santo, dei quali l'ultimo è formato da 21 preghiere; il secondo volume ne contiene 95; il terzo 37, di cui ultimo il *Testamento*. Questa edizione, accresciuta di 4 discorsi, fu ristampata nel 1603 a Colonia e altre volte in seguito. — Anche questa edizione contiene solo la versione latina redatta dal Voskens stesso secondo il testo greco di ottimi codici, specialmente Vaticani, di Grottaferrata, e Veneti. La sua versione, in genere accettabile, non è tuttavia esente da difetti (1).

Finora dei testi greci di S. Efrem non erano apparsi che minimi saggi di qualche discorso isolato; la prima edizione greca fu curata da Edoardo Thwaites e pubblicata *in-folio* ad Oxford nel 1709, col titolo latino (il greco è differente) *S. Ephraim Syrus, Graece, E codicibus manuscriptis Bodleianis*. Questi codici sono 18; i discorsi dati dall'edizione sono 156, ai quali sono aggiunte le due biografie del Metafraste e dell'Anonimo. Il testo greco non è accompagnato da versione latina, ma di quasi tutti i discorsi editi la versione latina era già stata pubblicata dal Voskens.

EDIZIONE ROMANA. — Dopo ciò viene l'Edizione Romana, l'*editio princeps*, che non ostante le sue deficienze lascia di gran lunga dietro a sè per la sua importanza tutte le altre edizioni finora apparse di S. Efrem.

(1) Vedi il giudizio dell'Assemani in *Opera Graeca* II, pag. xxiv.

— Curarono questa edizione i Maroniti Giuseppe Simone Assemani, Pietro Mobarak (latinizzato in *Benedictus*) gesuita, e Stefano Evodio Assemani nepote di Giuseppe Simone. I due primi avevano stabilito da principio di pubblicare prima tutti i testi greci, accompagnandoli con una versione latina, e poi tutti i testi siriaci muniti della stessa versione: Giuseppe Simone Assemani s'incaricò dei testi greci, e Pietro Mobarak dei siriaci; senonchè le molte altre occupazioni dell'Assemani gl'impedirono di portare avanti il lavoro con quella sollecitudine che era stata progettata, e la serie della pubblicazione fu perturbata. Inoltre Pietro Mobarak morì mentre curava la pubblicazione del terzo volume siriaco; a lui quindi sottentrò nel compito assegnatogli Stefano Evodio Assemani, che lo portò a termine. L'edizione risultò complessivamente di sei volumi *in-folio*, di cui tre contenenti i testi greci con versione latina, e tre i siriaci con versione. Ecco pertanto le caratteristiche di ciascun volume elencato secondo l'anno di pubblicazione (1):

1) Tomo I greco-latino; anno 1732. Contiene, oltre le dediche, lunghissimi e dottissimi Prolegomeni che trattano per ordine delle fonti biografiche di S. Efrem, degli scritti ed edizioni, e dei codici greci (pagine V-CCII). Di testo ha 22 discorsi sulle virtù e i vizii; 24 discorsi di vario argomento; 2 trattati sulla virtù, il primo in quattro capitoli e il secondo in dieci; un trattato sull'aforisma *Attende tibi ipsi;* altri 5 trattatelli ascetici.

(1) Il titolo latino che ha il primo volume apparso e che è ripetuto, salvo minime varianti, in tutti gli altri, è il seguente: *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae extant graece, syriace, latine, in sex tomos distributa, ad Mss. codices vaticanos aliosque castigata, multis aucta, nova interpretatione, praefationibus, notis variantibus lectionibus illustrata* ecc. — *Romae, ex Typographia Vaticana* ecc.

2) Tomo I siriaco-latino; anno 1737 (1). Contiene i commenti al Pentateuco, a Giosuè, ai Giudici e ai quattro libri dei Re (2).

3) Tomo II siriaco-latino; anno 1740 (1). Contiene i commenti a Giobbe, Isaia (fino al cap. 43), Geremia, Lamentazioni (frammenti), Ezechiele, Daniele, Osea, Joel, Amos, Abdia, Michea, Zacharia, Malachia, estratti tutti dalla Catena di Severo; quindi 11 discorsi esegetici su varii passi della Scrittura; 13 inni sul Natale del Signore; 56 inni antieretici. — In fondo vi sono aggiunte due dissertazioni, dello stesso Mobarak, indirizzate la prima contro le annotazioni che il professore di Pietroburgo Giovanni Kohlio aveva apposte a due discorsi

---

(1) Il I e II Tomo siriaco-latino hanno nel titolo questa aggiunta: *Syriacum textum recensuit Petrus Benedictus societatis Iesu, notis vocabulis animavit, latine vertit et variorum scholiis locupletavit.*

(2) È da notare però che per una parte del Pentateuco v'è un doppio commento: il Genesi ha una prima esegesi ampia ed organica nelle pagg. 1-115, ed una seconda più ristretta e scoliastica nelle pagine 116-193; così l'Esodo fino al cap. 32^{26} nelle pagg. 194-226, e per il resto nelle pagg. 226-235. I due commenti rispettivamente primi sono desunti da un codice vaticano del 6° sec. (*cod. syr.* 110), e sono assai più importanti perchè ci dànno il testo di S. Efrem nella sua integrità; i secondi invece, e tutti gli altri commenti biblici del I e II Tomo siriaci, sono desunti dalla Catena che il monaco Severo d'Edessa fece negli anni 851-861, sfruttando insiem con le opere di sant'Efrem quelle di Giacobbe d'Edessa e di altri autori. Dal confronto del commento integro dell'Esodo con quello della Catena, il Pohlmann (citato appresso) ha dimostrato che Severo non riporta l'intero commento di S. Efrem, ma solo dei passi scelti, e che si è servito di un commento efremita diverso da quello integro pervenutoci: di qui la dolorosa conclusione che in questi commenti scritturali siriaci noi abbiamo soltanto un estratto dell'opera del santo. — Il codice della Catena, da cui dipende l'edizione romana, mostra anche degli scolii marginali aggiunti da un certo Simone monaco.

di S. Efrem sulla Sacra Cena, e la seconda contro due teologi cattolici circa la dottrina di S. Efrem sull'Eucarestia.

4) Tomo III siriaco-latino; anno 1743 (1). Contiene la biografia o Atti siriaci della Recensione Vaticana; quindi 87 discorsi *adversus scrutatores;* 3 altri sullo stesso argomento; 1 discorso contro i Giudei; 85 inni funebri; 4 discorsi sul libero arbitrio; 76 parenesi; 12 inni sul paradiso Eden; 18 discorsi di soggetto vario.

5) Tomo II greco-latino; anno 1743. I Prolegomeni trattano nuovamente dei codici greci e discutono sulla genuinità di alcuni scritti (pagg. II-LIX). Di testo ha in primo luogo la biografia di Abramo Kidunense; quindi 5 discorsi varii; 50 parenesi ai monaci egiziani; una trentina di scritti di argomento vario fra cui il Testamento di S. Efrem (questo anche in siriaco: pagg. 395-410).

6) Tomo III greco-latino; anno 1746. I Prolegomeni trattano ancora di codici, specialmente greci, e discutono su alcuni scritti e passi dottrinarii (pagg. XXXVI-LXIV). Di testo ha un centinaio di scritti d'indole ascetica ma su argomenti svariatissimi (resurrezione, giudizio finale, penitenza, verginità, ecc.); in fine alcune preghiere. Vi sono aggiunti 21 fra discorsi e preghiere ma solo in testo latino.

Questa sommaria esposizione del contenuto è sufficiente a dare un'idea dell'importanza e pregio segnalatissimo dell'edizione romana; avuto riguardo ai tempi in cui apparve e ai codici allora esplorati, essa si può consi-

---

(1) Il III Tomo siriaco-latino ha nel titolo questa aggiunta: *Syriacum textum recensuit post mortem Petri Benedicti Maronitae societatis Iesu, Stephanus Evodius Assemanus* ecc. Il Mobarak, ossia *Benedictus*, morì nel 1742.

derare come monumentale e compiuta. Tuttavia anch'essa naturalmente ha i suoi difetti. Ad esempio, nella riproduzione del testo siriaco manca la segnalazione delle varianti, quando esso è offerto da più codici; e in particolare negli inni manca l'indicazione del tono della strofa, e spessissimo anche la risposta o responsorio (siriaco *'ûnîthâ*) che i codici offrono ordinariamente dopo la prima strofa. Nella scelta poi dei testi si nota spesso deficienza di critica, poichè anche a quei tempi si poteva facilmente scoprire che non pochi degli scritti presentati ivi come genuini, in realtà non sono tali: la qual deficienza, già notevole per i testi siriaci, è anche più grave per quelli greci (1). Ma il difetto praticamente più dannoso, e riconosciuto da tutti, è che la traduzione dei testi siriaci non solo non è letterale — cosa quasi impossibile con una sintassi qual è la siriaca — ma per lo più è eccessivamente libera e qualche volta quasi infedele; chi è in grado infatti di confrontare i due testi scorge facilmente nella versione latina, che fiancheggia il testo siriaco, una tendenza al classicismo di forma e una ricerca costante della sonorità della frase che vogliono evidentemente far dimenticare la provenienza semitica dello scritto: debolezza umana che risente del gusto classicizzante del tempo in cui apparve l'edizione; intanto però resta il fatto che chi vuol citare con sicurezza il pensiero e l'espressione di Sant'Efrem

(1) Per tale questione vedi Gildemeister, *Ueber die an der kön. preuss. Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius* (Leipzig, 1866), pag. 9 segg., e meglio ancora *Ueber die in Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius.* Zweites Wort (Elberfeld, 1867), pag. 5 segg. Inoltre, Burkitt, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel collected and arranged* in *Texts and Studies* VII, 2 (Cambridge, 1901); e dello stesso, *Evangelion Da-Mepharreshe* (Cambridge, 1904) vol. II, pagg. 113 - 114.

non può fidarsi totalmente della versione latina che vi trova (1).

EDIZIONI MAGGIORI RECENTI. — Dopo l'edizione romana che dette per prima il testo siriaco, altre edizioni che portassero alla luce nuovi saggi di questo testo non comparvero che dopo un secolo e mezzo. Esse sono le seguenti:

Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi edesseni, Balaei aliorumque opera selecta* (Oxonii, 1865). Contiene 4 carmi contro Giuliano l'Apostata; 2 libri, dei quali il secondo solo frammentario, di un trattato *ad Hypatium* contro Marcione Bardesane e Mani: di questo trattato il Mitchell (vedi appresso) ha pubblicato recentissimamente frammenti di altri tre libri. Contiene inoltre 3 inni sul paradiso Eden che mancano nell'edizione romana; varii altri discorsi e trattati, fra cui l'inno sul battesimo di Costantino (cfr. *Atti sir.* 35) certamente spurio. Questa edizione dà soltanto il testo siriaco desunto da codici nitriensi del Museo Britannico, salvo l'inno sul battesimo di Costantino desunto da un codice di Oxford assai tardivo.

---

(1) Osservazioni critiche ed emendamenti assai utili sull'edizione romana fecero per i testi dei commenti scritturali il Pohlmann, *S. Ephraemi Syri commentariorum in S. Scripturam iextus, in codd. Vatic. manuscriptus et in edit. Romana impressus. Commentatio critica* I-II (Brunsbergae, 1862-1864): per gl'inni funebri il Bickell, *Carmina Nisibena*, pag. 6: per la parte filologica il Bernstein, *Syrische Studien* in *Zeitschr. d. deut. morgenl. Gesells.* IV [1850], pagg. 305-315. — Vedi anche gli autori citati nella nota precedente.

L'edizione romana ebbe una ristampa parziale a Venezia, 1755-1756, in 2 voll. *in-folio*, nella quale sono riprodotte le sole versioni latine e i prolegomeni ma non i testi greci e siriaci. Il primo volume contiene le versioni dei tre Tomi greci dell'edizione romana, e il secondo quelle dei tre Tomi siriaci.

Bickell, *S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena* (Lipsiae, 1866). Contiene una collezione assai antica di inni indubbiamente efremiti: probabilmente la collezione fu fatta da S. Efrem stesso, ad ogni modo il titolo usuale non è esatto perchè la maggior parte degl'inni raccolti non fu composta a Nisibi, bensì a Edessa, e quivi senza dubbio sorse la collezione. Questa conterrebbe 77 carmi, ma per danni subìti dai codici l'edizione ne offre soltanto 72, desunti da codici nitriensi del Museo Britannico. I carmi 1-21 trattano delle vicende della città di Nisibi durante i varii assedii e l'ultima guerra persiana, e dei suoi quattro vescovi da Giacobbe ad Abramo; i carmi 25-30 (giacchè 22-24 mancano) trattano della città di Edessa e del suo vescovo Barses; i carmi 31-34 della città di Haran e del suo vescovo Vito; dal carme 35 invece sino alla fine della raccolta trattano di Cristo, della sua Passione, Discesa agl'inferi e Resurrezione: molti di questi sono a dialogo fra la Morte e il Diavolo che discutono fra loro; alcuni sono indirizzati contro Bardesane e Mani. — L'edizione offre il testo siriaco vocalizzato, accompagnato da versione latina e dotti prolegomeni (1).

Lamy, *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones* (Mechliniae). L'edizione offre il testo siriaco non vocalizzato ma fiancheggiato da versione latina: consta di 4 volumi usciti a notevole distanza di tempo. Ecco le caratteristiche di ciascuno:

Tomo I; anno 1882. Prolegomeni, di cui importanti sono i secondi sui Codici ed Edizioni. Di testo ha 15 inni sull'Epifania; 3 discorsi di vario argomento; 8 sulla Pas-

(1) Notevoli correzioni vi ha fatto il Bickell stesso nel suo *Conspectus* ecc., pag. 28 segg.

sione e Resurrezione del nostro Salvatore; 15 inni degli Azimi; 8 inni sulla Crocifissione: sono desunti da codici di Londra, di Parigi e di Oxford.

Tomo II; anno 1886. Prolegomeni su alcune fonti biografiche di S. Efrem, e alcuni suoi scritti. Il testo offre da principio gli Atti siriaci secondo la Recensione Parigina; quindi quei commenti scritturali di S. Efrem che mancano nell'edizione romana, cioè ai capp. 43-66 di Isaia, alle Lamentazioni (molto più ampiamente), ai profeti minori Giona, Nahum, Habacuc, Sofonia ed Aggeo desunti anche questi dalla Catena di Severo; inoltre 3 discorsi parenetici; 1 sui maghi e gl'incantatori; 8 nuovi inni sul Natale del Signore; 20 sulla Beata Vergine Maria; 12 sul digiuno quaresimale; alcuni altri sui miracoli e la resurrezione di Cristo, sulla verginità, sull'olio e l'oliva, ecc. Anche questi sono tratti da codici di Londra, Parigi e Oxford.

Tomo III; anno 1889. Prolegomeni, dei quali assai importanti i due primi sulle leggi poetiche e ritmiche in S. Efrem. Di testo ha 9 discorsi delle Rogazioni; 1 sul tema *De fine et admonitione;* 1 sull'Anticristo o *De fine extremo;* una preghiera per la vita futura; 1 carme sui giusti e 1 sui defunti; 10 parti di un poema su Giuseppe venduto dai fratelli; 21 inni su martiri e confessori; 15 su Abramo Kidunense; 24 su Giuliano Saba; 5 sui Quaranta Martiri di Sebaste; 2 sulla chiesa e 3 sulla Beata Vergine. Questi testi sono tratti da codici di Londra, Parigi, Dublino, Mossul, Roma e Oxford.

Tomo IV; anno 1902. I Prolegomeni prima riprendono in esame le fonti biografiche di S. Efrem (più ampiamente che nel Tomo II), quindi trattano della genuinità di alcuni scritti editi nei tomi precedenti e nell'edizione romana. Di testo ha la biografia di Abramo Kidunense (con Prolegomeni che ne difendono la sostanziale autenti-

cità); quindi notevoli frammenti di discorsi sulla riprensione, e alcuni discorsi interi su argomenti ascetici; altri 4 discorsi delle Rogazioni (cfr. Tomo III); 51 inni sulla chiesa e la verginità, dei quali i primi 8 mancano perchè già editi nel Tomo II; 25 inni dispersi, d'argomento svariatissimo; le ultime 2 parti del poema su Giuseppe pubblicato nel Tomo III.

Rahmani, *S. Ephraemi Hymni de Virginitate* (in Seminario Scharfensi prope Berythum, 1906). Dà il testo siriaco non vocalizzato, aggiungendovi una versione latina, dei 50 inni sulla verginità contenuti nel cod. vatic. 111 (*nitriens. VII*). Qua e là il testo è lacunoso, perchè il codice ha sofferto moltissimo essendo caduto nelle acque del Nilo durante il trasporto. L'editore tuttavia nella sua ardua opera di decifrazione è stato aiutato dal confronto di due codici di Londra, che contengono divisi una quindicina di questi inni; questa limitata parte, desunta dagli stessi codici di Londra, era già stata pubblicata dal Lamy (II, 747-824).

EDIZIONI MINORI RECENTI. — Oltre alle precedenti edizioni più notevoli furono pubblicati isolatamente i seguenti scritti siriaci di S. Efrem, che o sono di ampiezza molto minore ovvero già apparsi nelle precedenti edizioni:

Le crestomazie siriache dell'Hahn e Sieffert, *Chrest. syr. sive S. Ephraemi carmina selecta* (Leipzig, 1825): del Bertheau, *Ephraemi carmina. Text. syr. edidit* ecc. (Gottingae, 1837), e qualche altra, dànno o esclusivamente o insieme con testi di altri autori inni già noti di S. Efrem.

Zingerle (Pius), *S. Ephraemi Syri carmina duo* (Brixiae, 1869).

Zingerle (Pius), *Monumenta Syriaca ex romanis codd. collecta* I (Oeniponte, 1869). A pagg. 4-12 è contenuto un discorso di S. Efrem ai monaci.

Moesinger, *Monumenta Syriaca* ecc. II (Oenip., 1878). A pagg. 33-51 sono raccolte numerose citazioni di scritti di S. Efrem.

Bedjan, *Histoire complète de Joseph par S. Éphrem* (Leipzig, 1891). Già pubblicata in parte dal Bedjan stesso; vedi anche *Lamy* III e IV.

Il *Testamento* di S. Efrem, già edito in precedenza, ha ricevuto la migliore edizione critica dal Duval nel *Journal Asiatique* (già citato): in questa edizione sono segnalate le interpolazioni.

Rahmani, *Carmina Rogationum* in *Bessarione*, annata 1903; marzo-aprile; luglio-agosto. Contiene 2 discorsi sulle Rogazioni; vedi *Lamy* III e IV.

Rahmani, *Studia Syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum ex codd. syriacis* (in Seminario Scharfensi in M. Libano, 1904). Il cap. IV del testo siriaco (pagg. *ḥeth—judh:gamal* [= 8-13]) contiene i seguenti scritti attribuiti dai codici a S. Efrem: un Simbolo sulla Trinità e le sue analogie nelle creature (1); una raccolta di avvisi ascetici; un carme contro Bardesane (certamente spurio); un inno sull' « anima sua » (se stesso).

Mitchell, *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan.* I. *The discourses addressed to Hypatius* (London, 1912). Contiene frammenti di altri tre libri del trattato *ad Hypatium* già pubblicato parzialmente dall'Overbeck, tratti da un palinsesto del 6° secolo del Museo Britannico.

---

(1) Questo scritto rassomiglia molto al Discorso 73 *adversus scrutatores* in *Opera Syriaca* III, 137.

Rahmani, *I fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena* (Roma, 1920). Il dotto patriarca antiocheno, in appendice a questa conferenza da lui tenuta, pubblica alcuni testi: fra questi (pagg. VII-X) è un discorso di S. Efrem sul sacerdozio, di speciale importanza per la dottrina sull'Eucaristia e anche di straordinaria bellezza letteraria. Disgraziatamente la composizione è acefala. L'editore l'ha tratta da un codice della Bibl. Vatic. (*cod. syr. Borg.* 98, paggine 303-304), del quale conservasi una copia nella chiesa di S. Tommaso a Mossul.

Mitchell, Bevan, Burkitt, *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan.* II. *The discourse called of Domnus and six other writings* (London, 1921). Sono tratti dal palinsesto anzidetto; il primo discorso ha notevole importanza per conoscere lo stato di cultura di Edessa e le sue relazioni col pensiero platonico e stoico greco (1).

VERSIONI ANTICHE. — Le edizioni delle antiche versioni di S. Efrem in varie lingue sono assai scarse.

Di versioni greche non si è pubblicato quasi nulla di nuovo dopo l'edizione romana dell'Assemani. Il Pitra pubblicò alcuni *epitimia* attribuiti a S. Efrem nello *Spicilegium Solesmense* IV, 458. Recentissimamente Silvio Mercati iniziò la nuova e accuratissima edizione già citata, che però finora si è limitata a tre discorsi.

D'importanza speciale è invece l'edizione della versione armena, che ci dà testi non conservati in nessun'altra

(1) Qualche altra edizione di secondaria importanza, ovvero di testi certamente spurii, ho trovata poi allegata nel già citato Baumstark, *Geschichte d. syr. Literatur.*

lingua. Già prima del 7° secolo molti scritti di S. Efrem erano stati tradotti in armeno; un'ampia raccolta di queste traduzioni è stata pubblicata dai pp. Mechitaristi col titolo *Srbuin Ephremi matenagrouthiunk*, 4 voll. (Venezia, 1836), la quale fra l'altro contiene di nuovo per l'Antico Testamento il commento ai Paralipomeni (vol. 1°) e per il Nuovo quello ai Vangeli (vol. 2°) e alle lettere di San Paolo (vol. 3°) (1). Da questa raccolta è stato pubblicato in traduzione latina: *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo Doct. Syro* [cioè il commento ai Vangeli nella disposizione del Diatessaron di Taziano], Venetiis, 1876, edita dal Moesinger secondo una traduzione del mechitarista Aucher; quindi, *S. Ephraemi Syri commentarii in epistulas D. Pauli nunc primum ex armeno in latinum sermonem a PP. Mechitaristis translati* (Venetiis, 1893), che contiene il commento a tutte le lettere, salvo quella a Filemone, con la curiosa inversione della lettera agli Ebrei preposta alle pastorali. In luogo della lettera a Filemone è rimasto il commento a una terza lettera (apocrifa) di S. Paolo ai Corinti, il quale è stato tradotto e pubblicato dal Vetter, *Der apokr. dritte Korinthenbrief* (Wien, 1894), cap. IV, pagg. 70-79 (2). Infine è stata an-

(1) Molte biografie del santo fra cui *Atti sir.* 35 dicono ch'egli commentò tutta la Scrittura; è probabile tuttavia che i suoi commenti non si stendessero anche ai libri deuterocanonici, quantunque certamente egli ne riconosca l'autorità canonica come si vedrà in seguito. Riassumendo pertanto ciò che non è giunto fino a noi nè in siriaco nè in qualche versione, abbiamo che sono andati perduti per l'Antico Test. i commenti ai Salmi, Proverbi, Cantico dei Cantici, Ecclesiaste, Ester, Esdra e Neemia; per il Nuovo Test. le Lettere cattoliche e l'Apocalisse (per gli Atti degli Apostoli vedi nota seguente).

(2) Trovo citata dal Bardenhewer (*Patrologia*, vers. ital.², II, 198) l'edizione armena di un «Commentario sugli Atti degli Apostoli

nunziata la scoperta di altre versioni armene di S. Efrem, le quali però a tutt'oggi — che io sappia — non sono state ancora pubblicate (1).

---

compilato dalle opere dei predecessori Crisostomo ed Efrem » (Venezia, 1839): a me non è stato possibile rintracciarla.

Era già stampata questa nota quando ho letto i due articoli del Merk, Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephräm zur Apostelgeschichte, *apparsi nella* Zeitschrift für katholische Theologie, 1924, 1° *art. pagg.* 37-58, 2° *art. pagg.* 226-260. — *Ivi si dà annunzio ed ampio resoconto dell'edizione critica di un Commentario armeno agli Atti degli Apostoli recentemente studiato e riconosciuto come traduzione da S. Efrem. Lo scritto è conservato, con ampie lacune, nel cod. arm.* 571 *della biblioteca dei Mechitaristi di Vienna, ma nell'edizione le lacune sono state in parte colmate con frammenti di altri codici e con gli scolii estratti dalla precedente Catena dal Crisostomo ed Efrem. L'edizione è dovuta al Mechitarista P. Akinian ed apparsa nell'armena* Edizione di opere e versioni di armeni antichi, *vol. II, fasc.* 1° (*Vienna,* 1921), *in-4°, pagg.* 40, *di cui le prime* 7 *in nuovo armeno. Ne è promessa una traduzione latina per il vol. XX della* Patrologia Orientalis. — *Il Merk concorda pienamente col giudizio dell'editore ritenendo autentico il Commentario* (*pag.* 260): *riguardo agli scolii può regnare la solita incertezza d'attribuzione che si trova nelle Catene* (*pag.* 41). *Circa l'importanza del documento egli dà fra gli altri questo giudizio:* Der geschichtliche, theologische und exegetische Ertrag des neuen Kommentar mag vielleicht nicht völlig den Erwartungen entsprechen, mit denen wir ihn herangetreten sind (*pag.* 226).

(1) *La Civiltà Cattolica* (1922, vol. 2) nel già citato articolo, a pag. 498 ha nel testo: *Ancora nel* 1911 *si annunziava la scoperta della traduzione armena dei carmi sulla distruzione di Nicomedia* (*terremoto dell'agosto* 358), *dei quali altra notizia non ci fu dagli antichi tramandata, che da una occasionale menzione di Gennadio Marsigliese.* — Al quale passo corrisponde la prima nota che dice: *Vedi il volume Ricordo* (*in armeno* « *Huschardzan* », *in tedesco* « *Festschrift* ») *per il centesimo anno dello stabilimento dei Mechitaristi in Vienna e il venticinquesimo della fondazione della rivista* « *Handes Amsoria* », *pubblicato in Vienna,* 1911, *pagg.* 203-208. *Nel titolo armeno sono annunziate sedici poesie; ma nella traduzione tedesca del titolo a pag.* 11

In arabo è stato pubblicato dal Pohlmann (*op. cit.*, I, pag. 27 segg.) un saggio di commento al Genesi e all'Esodo, che dall'Assemani era stato ritenuto una versione parafrastica del commento di S. Efrem. Spesso anche è allegato S. Efrem in un commento arabo al Pentateuco edito dal De Lagarde, *Materialen z. Kritik u. Geschichte d. Pent.* (Leipzig, 1867).

In copto il senatore Ignazio Guidi pubblicò *La traduzione copta di un'omelia di S. Efrem*, in *Bessarione*, annata 1903; gennaio-febbraio; desumendola da un codice vaticano. È dipendente da un esemplare greco e somiglia più al testo dato da *Opera Graeca* II, 297, che non a quello di III, 385, e al siriaco del *Lamy* I, 313. L'edizione offre il solo testo copto, non accompagnato da versione.

VERSIONI MODERNE. — Passando alle traduzioni in lingue moderne, la prima edizione che si presenta sembra che sia anche questa volta un'italiana, cioè *Sermoni deuotissimi del beato Efrem monaco della chiesa di Edessa città di Siria, nuouamente dal greco nella uolgar lingua ..... tradotti* (*in Venetia, al segno del pozzo*, 1545). La traduzione è dovuta a *Lodouico delli Orci nuoui* priore dei canonici regolari di S. Secondo in Gubbio, e dedicata alle suore del monastero di S. Spirito dello stesso ordine religioso e città; ma contrariamente a ciò che dice il titolo, la lettera dedicatoria mostra che la traduzione non è stata fatta dal greco, bensì dal latino dell'edizione di Ambrogio

---

(*numerazione armena, indice*) *leggesi, per una svista, sei* (*sechs*); *e così da altri fu ripetuto, per es. dall'esimio patrologo Bardenhewer, in* « *Des heil. Ephräms des Syrers ausgewählte Schriften..... übersetzt* » (*Kempten*, 1919), *pag.* XII. — (Il p. Vaccari, autore dell'articolo, ha avuto anche la cortesia di farmi riscontrare l'errore nella stessa pubblicazione).

Camaldolese. Senonchè avanti a questa edizione esclusivamente di S. Efrem già esistevano altre traduzioni italiane, o inedite (1), ovvero facenti parte di pubblicazioni ascetiche insieme con volgarizzamenti da altri autori; così, ad esempio, nelle celebri *Vite dei Santi Padri* occorrono alcuni volgarizzamenti di testi efremiti.

La migliore traduzione italiana, ottima sotto ogni riguardo, è quella curata da A. Paggi e F. Lasinio, *Inni funebri di S. Efrem Siro tradotti dal testo siriaco* (Firenze, 1852).

Traduzioni francesi piuttosto antiche si trovano in Bocquillon, *Discours de la componction* (Paris, 1697); Le Merre, *Oeuvres de piété*, 2 voll. (Paris, 1744); altre, moderne e condotte sul testo siriaco, sono apparse su varie riviste ma ristrette a brevi testi isolati.

Molto più numerose sono le traduzioni tedesche, di cui si è reso benemerito in modo particolare Zingerle (Pio), *Des heil. Kirchenv. Ephräm ausgewählte Schriften, aus dem griech. und syr. übersetzt*, 6 voll. (Innsbruck, 1830-1837); e ancora: *Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien, aus dem gr. und syr. übersetzt*, 3 voll. (Kempten, 1870-1876), la quale edizione, che fa parte della *Kemptene Bibliothek der Kirchenväter* (2), contiene in parte le precedenti traduzioni migliorate, e in parte traduzioni di nuovi passi; tutto ciò oltre a traduzioni minori dello stesso Zingerle (Innsbruck, 1833; 1834; mentre l'edizione del

(1) Alcune furono pubblicate come testi di lingua dal Frediani e Guasti (Lucca, 1848-1849) e dal Neri (Bologna, 1867): così in Bardenhewer, *Patrol.*, vers. it.², II, pag. 200.

(2) La traduzione tedesca di S. Efrem apparsa precedentemente in questa collezione (XXVII segg.) nel 1841, non è condotta in massima parte sul testo siriaco, bensì sulla versione latina dell'edizione romana.

1845-1846 è una riproduzione di quella del 1830-1837, con disposizione alquanto diversa). — Nella *Zeitschrift f. kath. Theol.* II (1878) il Bickell pubblicò la traduzione tedesca dei carmi contro Giuliano l'Apostata, editi dall'Overbeck. — Altra notevole traduzione è quella del Macke, *Hymnen aus dem Zweiströme-Land. Dichtungen des hl. Ephräm des Syrers, aus dem syr. Urtext metrisch ins deutsche übertragen* (Mainz, 1883). — Ultimamente poi è apparso nella *Bibliothek der Kirchenväter* il volume 37, I, in cui, dopo una riassuntiva e soda introduzione dovuta al Bardenhewer, sono raccolte parecchie traduzioni dai testi siriaci e greci dovute all'Euringer e al Rücker; il volume ha il titolo: *Des hl. Ephräm d. Syrers ausgewählte Schriften aus d. syr. u. griech. übersetzt* I (Kempten, 1919). — Non poche traduzioni tedesche di scritti minori sono infine apparse nelle varie riviste.

Di traduzioni inglesi sono degne di speciale menzione Morris, *Select Works of S. Ephraem the Syrian, translated out of the original Syriac* (Oxford, 1847); Burgess, *Select metrical Hymns and Homilies of Ephraem Syrus, translated from the original Syriac*, 2 voll. (London, 1853), e dello stesso *The Repentance of Niniveh, a metrical homily on the mission of Jonah, by Ephraem Syrus* (London, 1853).

In greco moderno ho trovato la seguente pubblicazione contenente circa 110 passi tratti da scritti ascetici di S. Efrem: ΣΑΚΟΡΡΑΦΟΥ, ΤΑ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΕΦΡΑΙΜ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ ΑΣΚΗΤΙΚΑ ΕΙΣ ΤΗΝ ΚΑΘΟΜΙΛΟΥΜΕΝΗΝ ΜΕΤΗΝΕΓΜΕΝΑ (ΑΘΗΝΗΣΙ, 1864).

Cronologia degli scritti.

La data degli scritti di S. Efrem si può fissare con approssimativa larghezza per la maggior parte di quelli giunti fino a noi. Essa va ricercata per lo più durante la sua permanenza a Edessa, che — come vedemmo — occupò un po' meno degli ultimi nove anni della sua vita, e rappresentò il periodo di massima attività letteraria del santo.

Quanto ai suoi commenti sulla Scrittura, gli *Atti sir.* (16), 35, ci dicono espressamente che furono composti in questo periodo.

Anche la massima parte dei suoi inni, discorsi e trattati contro gli eretici fu certamente composta durante la permanenza edessena, come è naturale supporre dalla continua lotta ch'egli sostenne in quel tempo contro i medesimi, e come esplicitamente attestano gli *Atti sir.* 19, (24), 31, 35, 36, oltre ai saggi riportati in 32, 38.

Inoltre, sia da queste attestazioni, sia dall'operosità d'apostolato esplicata da lui come diacono nella chiesa edessena e come monaco tra i suoi confratelli, si argomenta che anche la più gran parte degl'inni agiografici, dei discorsi parenetici, e in genere degli scritti ascetici, dev'essere stata composta in quel tempo.

Si può quindi concludere, come norma generica, che gli scritti di Sant'Efrem che noi possediamo appartengono al periodo che va dalla fine del 364 all'anno della morte 373.

Naturalmente, le eccezioni non possono mancare, ma non è facile riscontrarle con certezza. — Delle eccezioni sicure si trovano nei *Carmi Nisibeni*, come ha dimostrato

il Bickell loro editore (1). Di questa collezione i primi 21, che trattano delle vicende di Nisibi, sono da riportarsi al tempo antecedente in cui il santo dimorava ancora nella città nativa, ed ivi era intelligente ed operoso collaboratore dei vescovi che nomina in quei carmi: probabilmente era anche loro diacono — come si è visto sopra — e così si spiegherebbe meglio il tono ufficialmente parenetico di quegli scritti. Altre eccezioni si potrebbero forse ritrovare negl'inni di tipo agiografico o liturgico, ma sono casi da trattarsi volta per volta.

Forma letteraria - Metro - Stile (2).

Degli scritti di S. Efrem conservatici nell'originale siriaco soltanto una minor parte è in prosa; gli altri o sono vere poesie, ovvero hanno una forma letteraria speciale, propria agli scrittori siri, che quanto alla sostanza è pura prosa e di poesia ha soltanto il metro: la quale forma rappresenterebbe quasi il ponte di passaggio dalla semplice prosa alla vera poesia. Poichè pertanto in questa forma speciale erano composti anche quegli scritti siriaci di S. Efrem di cui oggi è rimasta solo la traduzione greca, si può a buon diritto concludere che i suoi scritti sono nell'enorme maggioranza opere metriche, se non poetiche nel senso odierno della parola.

In prosa semplice sono redatti i commenti alla Scrit-

(1) Cfr. *Carmina Nisibena*, pag. 7 segg.

(2) Per l'opera letteraria di S. Efrem vedi Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur*[3] I, (Freib. i. B., 1901), pagg. 185-205. — Per le questioni metriche in generale vedi *Lamy* III, Prolegom., pag. 1 segg.; IV, pag. 469 segg., ove sono riportati giudizii di antichi scrittori siri.

tura, ed alcuni altri scritti di vario argomento, ad es. il trattato *ad Hypatium* (edizz. Overbeck-Mitchell).

Gli scritti metrici vanno divisi nelle due classi anzi dette, cioè in quella semipoetica o prosa metrica dei *Mîmrê* (sermoni), e nell'altra schiettamente poetica dei *Madhrāscê* (odi). — Questa distinzione, insieme coi due nomi che designano i gruppi, è cosa assolutamente necessaria per poter dare un giudizio esatto sugli scritti del santo e per comprenderne la vera indole. Invece gli editori romani, pur conoscendola bene, non ne tennero conto nella loro edizione: così ad es. le composizioni *adversus scrutatores* da loro chiamate *Sermones* (Tomo III siriaco) e molte altre, sono vere poesie e non prosa metrica, e perciò dovevano esser chiamate Odi (Madhrāscê) e non Sermoni (Mîmrê) (1).

Il concetto della prosa metrica è presentato chiaramente dall'Assemani con queste parole: «M'MR' [*cioè* « *Mîmrâ* », *al singolare*] viene dal verbo 'MR che significa *disse*. Perciò *Mîmrâ*, a cui corrisponde il *logos* dei Greci, è il *discorso* ossia *orazione*, e può essere tanto metrica quanto libera da misure. Le Orazioni infatti ossia le Omelie dei Padri sono chiamate dai Siri *Mîmrê* [*la finale « ê » è del plurale*], come pure gli altri trattati in cui si sogliono dividere i libri degli autori. Anche i Carmi, ossia le opere legate da metro, si chiamano *Mîmrê;* e tali sono molte composizioni di Sant'Efrem, di Baleo, di Isacco, di Giacobbe, che risultano di versi eptasillabi, pentasillabi e dodecasillabi: dei quali i primi sono attribuiti a Efrem e

(1) Bisogna perciò aggiungere questo appunto agli altri già fatti trattando dell'edizione romana; là è stato tralasciato perchè ancora non si erano spiegati i termini necessarii.

a Isacco, i secondi a Baleo, e gli ultimi a Giacobbe Sarugense » (1).

Infatti la prosa metrica di S. Efrem è composta di versi eptasillabi (settenarii), senza raggruppamenti speciali di strofe o altro, e senza un limite determinato. E qui finisce la parte poetica di tali composizioni: per tutto il resto esse sono semplice prosa, che narra, discute, esorta, ecc., senza alcuna preoccupazione poetica. Tali sono i *Mîmrê* di S. Efrem.

Nei *Madhrāscê* (2) invece non soltanto la sostanza è più elevata e poetica, ma anche la forma è più elaborata. Essa corrisponde a quella delle odi greche e latine: o meglio ancora a quella della canzone petrarchesca a schema fisso, più che alla canzone leopardiana a schema variato.

In queste odi siriache i versi sono raggruppati a formare la strofa, chiamata per il suo aspetto *casa* (*bajtâ*). Quale è la prima strofa, sia per il numero di versi sia per la loro qualità e disposizione, tali sono anche tutte le altre strofe d'uno stesso carme: particolarità assai utile questa per la critica testuale, poichè conosciuto con certezza lo schema della prima strofa si ha in esso un buon riscontro per assicurarsi dell'esatta conservazione di tutte le altre (3).

---

(1) In *Bibl. Orient.* III, I, pag. 3.

(2) Il sostantivo viene dalla radice DRŠ = *calpestare, calcare* (*una strada*), quindi metaforicamente *studiare, ricercare;* perciò il significato primitivo del sostantivo sarebbe *investigazione, riflessione,* quindi *commentario* (*a un libro*), e infine *carme, inno.* Si ritrova in ebraico e in aramaico, *studio, commentario:* in etiopico, *carme, poema,* (*commentario*).

(3) Questo sistema della strofa che serve da tipo per tutto un inno fu poi ricopiata dai poeti greci della liturgia cristiana, quali Romano il Melodo, Teodoro, Sergio; presso costoro questa strofa-tipo si chiamò εἱρμός, *serie,* donde il nome di *irmologio* dato al libro che conteneva come repertorio queste strofe. Su questo punto, oltre al

Il numero dei versi che costituiscono una strofe è vario: in S. Efrem va da un minimo di 2, a un massimo di 14. Inoltre questi versi possono essere tutti della stessa misura — cioè, come vedremo, di egual numero di sillabe —, ovvero anche di misure diverse e disposti in varie maniere fra loro; dalla quale varietà di misura e di raggruppamento è naturale che siano sorti moltissimi tipi o schemi strofici. Semplicissimo, ad esempio, è lo schema seguìto in alcuni Inni degli Azimi (1) in cui ogni strofe è costituita da 2 novenarii (9 : 9) o in alcuni su Giuliano Saba (2), formati di 2 ottonarii accoppiati (8 : 8); altri abbastanza semplici sono gli schemi di 4 ottonarii (8 : 8 : 8 : 8), di 5 settenarii (7 : 7 : 7 : 7 : 7) e simili. Altre volte invece si alternano regolarmente due versi disuguali, come nello schema 8 : 9 : 8 : 9. Altre volte infine, e non di rado, abbiamo degli schemi come i seguenti, 5 : 5 : 5 : 5 : 5 : 5 : 7 : 5 : 5 : 5 : 5, cioè 11 quinarii salvo il settimo verso che è settenario; ovvero 7 : 8 : 5 : 5 : 5 : 5 : 5, cioè il primo verso settenario, il secondo ottonario, e gli altri 5 quinarii. Ma questi sono soltanto saggi per mostrare l'irregolarità di raggruppamento, giacchè con tale sistema gli schemi delle strofe possono variare indefinitamente, come di fatto avviene. Gli schemi di S. Efrem hanno frequentemente quinarii, ma sopratutto settenarii.

Una particolarità poi di queste odi è che in esse le singole strofe non si attaccano immediatamente l'una con

già citato Baumgartner IV, pagg. 519 segg., vedi Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque* (Rome, 1867), pagg. 13; 23 segg., e *Analecta sacra* I (Parisiis, 1876), Prolegom., LIV segg.; e recentemente, in modo speciale per Romano il Melodo, Maas, *Das Kontakion* in *Byzant. Zeitschr.* 19 [1910], pagg. 290 segg., e gli autori ivi citati.

(1) In *Lamy* I, 579 segg.

(2) In *Lamy* III, 859 segg.

l'altra, ma sono intercalate da ciò che i Siri chiamano la *ʿûnîthâ* (o anche *ʿûnājâ*), e che logicamente ed etimologicamente corrisponde all'italiano *risposta* o al liturgico *responsorio*. Questa poetica *risposta* è segnata nei codici antichi o avanti o, specialmente in S. Efrem, dopo la prima strofa (1): la sua repetizione era poi sottintesa dopo tutte le singole strofe dell'inno. La *risposta* è sempre brevissima: non ha mai più di 4 versi, e raramente raggiunge questo numero; non di rado è limitata a 1 solo verso, ma il più spesso è di 2.

Questa parte essenziale delle odi siriache mostra che esse erano destinate al canto e composte espressamente per questo: ossia che erano delle vere *canzoni* nel senso etimologico della parola. Le strofe infatti dovevano essere eseguite da un piccolo gruppo di « solisti », o anche da uno solo; la risposta invece era ripetuta da tutto il popolo come da massa corale. E una riprova di ciò si ha nel fatto che la risposta, appunto per esser ritenuta a memoria più facilmente dalla massa inesperta, non solo è brevissima ma è anche sempre la stessa in tutto l'inno. Qualche rara volta sembra che cambi, come in pochissimi Carmi Nisibeni (2) e forse in qualche Inno funebre; ma questi casi, eccezionali e non ben sicuri, si spiegherebbero con l'ipotesi che quelle composizioni erano destinate ad esser cantate da persone più esperte: infatti gli *Atti sir.* 31 dicono che le « Figlie del patto » erano state espressamente ammaestrate per tali canti, e sopratutto per gli Inni funebri.

Fra gli artificii che si riscontrano nella costruzione

(1) Si è già detto, parlando dell'edizione romana, che in essa l'indicazione di questa importante *risposta* è quasi sempre tralasciata.

(2) Cfr. Bickell, *Carmina Nisibena*, pag. 32; tuttavia può trattarsi di un'alterazione subìta dai codici nella trasmissione.

degli inni di S. Efrem è da ricordare l'acrosticismo: o quello alfabetico, per cui le singole strofe cominciano per ordine — una volta sola o anche più volte — con le singole lettere dell'alfabeto (1); o anche l'acrosticismo verbale in cui è impiegato il nome stesso dell'autore 'PRYM, *Efrem*, ovvero in forma dispregiativa PR'MYVN, *Efremiaccio*, oppure una sentenza relativa al contenuto dell'inno (2). Qualche volta poi appaiono in fondo ai versi delle rime e più frequentemente delle assonanze, ma di queste non si può dire con certezza che siano cercate a bella posta: spesso sono fortuite, dovute specialmente alla costituzione stessa della lingua siriaca, che come le altre semitiche unisce il pronome alle parole come suffisso.

Nè manca in questi inni l'indicazione musicale. Naturalmente non si tratta di una scrittura delle note che formavano la melodia, bensì di un metodo più semplice ma altrettanto sicuro per cui questa veniva chiaramente indicata ai contemporanei. Si scriveva cioè in cima all'inno le prime parole di un'altra canzone universalmente nota, sulla cui aria si doveva cantare anche quell'inno. Questa didascalia musicale (3), che non manca mai, è presentata con le espressioni siriache *Sulla voce.....*, ovvero *Nella voce.....*, o anche *Figlio della voce.....*, che equivalgono all'italiano *Sul tono di.....*, *Secondo l'aria di.....*; così ad esempio, il 34° dei Carmi Nisibeni ha in principio la didascalia *Sulla voce di « Sposa del re »*: il 35° dei medesimi

(1) È noto che questo artificio poetico è usato anche nella poesia ebraica della Bibbia, ad es. nelle prime quattro Lamentazioni, nei Salmi (*ebr.*) 25, 37, 111, 112 ecc.

(2) Vedi Bickell, *Conspectus* ecc., pag. 20, prima nota.

(3) Sono infatti vere didascalie o *rubriche;* tanto è vero che, sia queste indicazioni della melodia, sia il titolo della risposta (*'ânîthâ*), appaiono nei codici scritte in *rosso.*

ha *Sulla voce di « Il corno e la tromba »*, e così di seguito (1). Spesso i codici presentano più inni di seguito da cantarsi sulla stessa aria, e allora la didascalia dice letteralmente *Figlio della voce di esso*, riferendosi cioè all'inno che precede. Molti degli inni-tipo citati in questa maniera sono stati ritrovati, molti altri no. Il loro numero presso i poeti siri in genere è assai elevato giacchè secondo il Mobarak (2) sarebbe di 275; ma è difficile che questo numero rappresenti altrettanti toni diversi, poichè la stessa aria poteva essere indicata con le citazioni di inni diversi. Ad ogni modo per S. Efrem il Lamy ha accertati circa 80 tipi diversi (3). Non v'è difficoltà ad ammettere che buona parte di queste didascalie musicali siano state apposte da S. Efrem stesso; altre invece saranno state aggiunte da esecutori o amanuensi posteriori.

*
* *

Quanto alla formazione del verso siriaco, che è l'elemento essenziale sia della prosa metrica sia delle composizioni poetiche, è stata già nell'antichità l'opinione unica ed ancora oggi è la dominante, che il verso siriaco sia fondato unicamente sull'*isosillabia*, cioè sul numero di sillabe fissato per i singoli metri, astraendo affatto dalla

(1) È noto che tracce di queste didascalie musicali si trovano anche nei Salmi biblici, ad es. il 22 (*ebr.*) ha *Su « Cerva dell'aurora »*; altre più oscure sono apposte al 56, (57, 58, 59, 75,?).

(2) *Opera Syriaca* II, *Lectori*, pag. XXVI; vedi anche la testimonianza di Stefano Aldoense, patriarca dei Maroniti, citata in *Lamy* IV, pag. 478.

(3) *Lamy* IV, pag. 486 segg.

brevità o lunghezza che le vocali hanno pure in siriaco, e anche dall'accento tonico. I due estremi fra cui può variare il verso siriaco, sembra che siano un minimo di 4 sillabe e un massimo di 12; il massimo è spesso aumentato, ma solo apparentemente, giacchè si tratta di fusioni di due versi minori: come il verso di 16 sillabe, che in realtà consta di 2 ottonarii uniti, ecc. Così in un trattato siriaco di prosodia del secolo 13° troviamo ricordati i versi di 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12 e fino a 20 sillabe; e in tal modo si esprimono anche molti altri autori siriaci meno antichi (1). — Recentemente il Grimme (2) cercò con acute investigazioni di dimostrare che nel verso siriaco un'importanza molto maggiore dell'isosillabia l'ha l'*omotonia*, ossia la ritmica corrispondenza dell'accento tonico delle parole. Secondo il Grimme l'accento dovrebbe cadere alternativamente (uso giambo o trocheo) sulle sillabe del verso, e questo non potrebbe avere meno di 2 e più di 4 accenti. Senonchè questa teoria, che già suscitò grandi dispute e che non è affatto chiara (come le tante teorie metriche sul verso ebraico), non ha incontrato molti seguaci, e il maggior numero dei dotti continua a considerare il verso siriaco come unicamente sillabico; infatti il lato debole della teoria è che mentre una sillaba accentuata dovrebbe alternarsi regolarmente con una sillaba atona, accade con troppo significativa frequenza che una sillaba accentata sia preceduta o seguita da più di una atona.

Del resto la teoria del Grimme voleva essere il compimento e perfezionamento della scoperta fatta dal

(1) Vedi *Lamy* IV, pag. 480.

(2) *Der Strophenbau in den Gedichten Ephräms des Syrers* (Freib. Schw., 1893) e ancora *Grundzüge der Syrischen Betonungs- und Verslehre* in *Zeitschr. d. deut. morgenländ. Gesell.* [1893], pag. 276 segg.

Meyer (1); la quale però è fondata su altre basi, tanto che col tempo ha ricevuto nuove conferme ed è oramai indubitabile. Da parecchio tempo si agitava la questione del come fosse sorta la poesia greco-bizantina e la conseguente latina, le quali a differenza della poesia classica trascurano la quantità (breve o lunga) delle sillabe, e si basano soltanto sull'isosillabia e sull'omotonia. Studiando pertanto anche il Meyer tale questione, notò che i manoscritti contenenti le versioni greche di S. Efrem hanno frequentemente postille come queste: « *tetrasillabo* »; « *sermone tetrasillabo* »; « *eptasillabo* »; « *sermone eptasillabo* ». A quale testo si riferivano queste postille? all'originale siriaco? ma in tale caso quelle glosse evidentemente non avevano alcun interesse per il lettore greco. O non piuttosto si riferivano ad ambedue i testi, dell'originale e della traduzione? Andato a riscontrare, il Meyer trovò infatti che anche la traduzione greca era formata di stichi eptasillabi o tetrasillabi abbinati. Cosicchè il traduttore greco aveva ben riconosciuto che i discorsi siriaci del santo erano in prosa metrica ed aveva riprodotto questa particolarità nella sua traduzione (2); la quale perciò non doveva e non dovrà più considerarsi come semplice prosa, bensì come l'inizio della forma poetica nuova per la lingua

(1) *Anfang und Ursprung der latein. u. griech. rythmischen Dichtung* pubblicato già nel 1885, quindi in *Gesammelte Abhandlungen z. mittellateinischen Rythmik* II (Berlin, 1905), pagg. 103-105. E ancora *Fragmenta Burana* in *Gesam. Abhandl.* I, pagg. 7-11. Nota tuttavia che anche il Pitra, citato sopra, aveva avuto qualche sospetto del fatto messo alla luce dal Meyer.

(2) Questo fatto è rimasto ignoto fino a pochi anni fa, giacchè tutti gli editori di S. Efrem considerarono i testi greci come semplice prosa, ma non sembra che fosse ignorato da Sozomeno, come rilevammo esaminando la sua biografia di S. Efrem nel cap. II.

greca, che si basò sull'isosillabia (1). Le opere di S. Efrem tradotte largamente in greco e, a quanto pare, per lo più con questo sistema, diffusero fra i greci questo canone della metrica siriaca; ad esso i greci aggiunsero di proprio il canone dell'omotonia (2), e così nacque la metrica bizantina e tutte le altre che su quella si formarono. Quindi S. Efrem, per merito dei suoi traduttori greci, sarebbe stato uno dei principali artefici tanto della metrica bizantina, quanto per conseguenza di molte europee moderne, fra cui l'italiana.

*
* *

Sullo stile letterario di S. Efrem non si può dare un giudizio unico, anche limitandosi a quelli scritti sulla cui genuinità non possono sorgere dubbii fondati: ciò è dovuto non tanto alla moltiplicità delle sue opere, quanto al fatto che esse sono state redatte per scopi in gran parte differenti le une dalle altre, e perciò hanno assunto un aspetto letterario ed uno stile diversi.

In fondo a tutte, certamente, rimane sempre il catecheta: ma egli sa parlare in un modo al popolo che vuole istruire nella fede e ai monaci che vuole ammaestrare nell'ascesi, e in un altro quando vuole spiegare le Scritture; il suo spirito, sempre uguale a se stesso, sa trovare potenti

(1) Ed è appunto questo il principio a cui si attiene Silvio Mercati nella sua edizione già citata: in essa il testo greco dei discorsi è disposto a stichi. — Per la presente questione vedi *ivi* pag. 7 segg.; inoltre, Émerau, *St. Éphrem le Syrien. Son œuvre littéraire grecque*, Paris [1918] (tesi di laurea alla Sorbona).

(2) Invece, secondo il Grimme, anche questo canone si troverebbe nei testi siriaci di S. Efrem.

espressioni quando medita sull'ultimo tremendo giudizio, e ne trova altre non meno potenti ma ben diverse quando piange sul cadavere d'un fanciullo.

Umile, dimesso, semplice, in una composizione parenetica indirizzata al popolo, S. Efrem assurge spesso a grandi altezze quando parla dei misteri della fede, specialmente della Trinità e del Natale del Signore. Negli inni su quest'ultimo argomento è notevole anche la parte affettiva, la quale invece non appare quasi mai negli scritti esegetici: ma dove il sentimento domina incontrastato è negl'Inni funebri, che rimangono anche oggi un monumento insigne di affetti profondamente sentiti e sapientemente comunicati. Anche i discorsi sui Novissimi e specialmente sul giudizio finale, che è uno degli argomenti preferiti di S. Efrem, mostrano una grandiosità di concezione e una efficacia e potenza di pensiero dalle quali difficilmente anche oggi può sottrarsi il lettore.

In generale, sì, lo stile di S. Efrem è prolisso. Anche quand'egli ha già esposto chiaramente un'idea, vi torna sopra, e vi insiste, e la ripete in termini equivalenti o quasi; e fa ciò non soltanto nei discorsi catechetici, ma anche negl'inni agiografici e negli altri carmi. Tuttavia questo fatto dev'essere giudicato non alla stregua dei nostri gusti europei e moderni, ma secondo i principii letterarii e la mentalità dei Siri. Prima di tutto — come già si vide — S. Efrem si servì delle composizioni poetiche anche per scopi didattici e polemici, ed era quindi naturale che anche in esse egli cercasse di presentare con la massima chiarezza e di imprimere profondamente negli ascoltatori quelle verità che propugnava; ma, a parte ciò, la tendenza alla prolissità si può dire che sia una nota distintiva degli scrittori siri, ed è perciò spontaneo che si riscontri anche in S. Efrem. Sia essa dovuta a quel parallelismo o ripeti-

zione accoppiata d'idee, che è la suprema legge della poesia ebraica e che riappare frequentissima anche nella prosa metrica dei Siri: ovvero sia dovuta ad una maniera speciale di concepire il pensiero e la relativa espressione: è certo che questa prolissità si ritrova tale e quale — come osserva giustamente il Duval (1) — in altri stimatissimi poeti siri quali Isacco d'Antiochia, Narsete e Giacobbe Sarugense, e in prosatori del miglior periodo quali Afraate e Xenaia Mabugense (ossia Filosseno di Gerapoli). Sarebbe quindi ingiusto giudicare di questa prolissità, senza trasferirsi a quei tempi e a quel popolo con le sue particolari inclinazioni e coltura (2).

Tuttavia qualche volta lo stile di S. Efrem è stringato, involuto, e risulta almeno per noi di una oscurità affaticante. Ciò avviene specialmente nei suoi discorsi *adversus scrutatores*, e sopratutto negli ultimi 7 che formano un gruppo speciale (3) dal titolo « *Discorsi sulla perla* ».

---

(1) *Littér. syr.*[3], pag. 13.

(2) Di questo metodo di giudicare, che per lo meno è da ritenersi goffo, trovo un esempio caratteristico nel seguente giudizio che il Wahl, storico delle letterature orientali, dà sulla poesia dei Siri, e che traduco apposta dal tedesco perchè tutti possano farsi un'idea di certi sistemi: *L'arte poetica dei Siri è una poesia da monaci, che non contiene nient'altro che una stravagante prosa. Efrem è il loro migliore poeta, ma i suoi versi fanno venir sonno oppure dolor di testa* (in *Allgem. Geschichte d. morgenländ. Sprachen u. Literatur*, Leipzig, 1784, pagina 550).

Bisognava domandare al professore germanico — che, a quanto sembra, voleva fare anche lo spiritoso — se pretendeva trovare presso i Siri le poesie del suo contemporaneo Goethe, e se la lettura di queste non avrebbe fatto venir sonno o dolor di testa agli uditori di S. Efrem. Quanto ai versi di costui, bisogna non aver letto i suoi Inni funebri — tanto per citare un solo esempio — per parlare in quella maniera.

(3) Si trova in *Opera Syriaca* III, pagg. 150 segg.

Questa oscurità in parte dipende senza dubbio dal fatto che noi non possediamo più quella cognizione intima ed immediata della lingua siriaca, per cui i contemporanei del santo potevano afferrare anche le sfumature e i vaghi accenni contenuti nelle sue espressioni; tuttavia un'altra probabile ragione è la seguente, per cui si dimostra che questa oscurità era espressamente voluta dal santo. Egli scriveva quei discorsi contro gli *scrutatores*, cioè contro quegli eretici — specialmente gnostici — che pretendevano investigare a fondo i misteri della fede e spiegarli con speculazioni naturali; e allora, per confonderli con un tangibile argomento *ad verecundiam*, egli in alcuni passi si esprime — come dice Giacobbe d'Edessa — « in maniera mistica e oscura, affinchè gl'investigatori siano con ciò stesso più confusi e cessino le loro investigazioni e ricerche su Dio nascosto e incomprensibile, dal momento ch'essi non riescono neppure a capire delle parole scritte » (1).

La sincerità poi e la naturalezza sono doti che appaiono a prima vista negli scritti di S. Efrem. Egli non ha neppur l'ombra della preoccupazione letteraria, e scrive unicamente in vista dei varii scopi anzidetti: che se per raggiungere tali scopi ha fatto uso della prosa metrica, è perchè questa meglio si prestava in tal senso, mentre d'altra parte lo stendere quelle interminabili serie di settenarii siriaci era per S. Efrem cosa affatto spontanea.

Ma, come avviene sempre in chi è nato scrittore, questa spontaneità non impedisce affatto in S. Efrem il delinearsi d'una maniera artistica che potrebbe sembrare studiata e riflessa; ciò appare specialmente nell'ultimo gruppo dei Carmi Nisibeni (35-77) i quali (insieme con

(1) Vedi il già citato articolo *Éphrem* nel *Diction. de Théol. Cath.* V, col. 191.

gl'Inni funebri e quelli sul Natale e l'Epifania) sono eccellenti produzioni letterarie e le migliori del santo. Riguardo a questo gruppo ecco ciò che pensa un contemporaneo storico della letteratura mondiale: «Fra le più originali e certo anche più importanti produzioni poetiche di Efrem si trova una serie di canti nei quali egli inneggia all'opera di redenzione come a un trionfo di Cristo sui suoi nemici, specialmente sulla morte e il demonio, e che nel loro sviluppo, in parte epico e in parte drammatico, racchiudono in sè in qualche modo il germe di una Messiade e anche di una rappresentazione sacra della Passione o della Pasqua. La sceneggiatura comincia con un'adunanza dell'Inferno, della quale più tardi si sono serviti il Vida, il Tasso, il Milton, il Klopstock ed altri epici cristiani; cosicchè Efrem li ha preceduti già di un 1000 anni» (1).

In conclusione, pur astraendo dall'importanza religiosa e storica, gli scritti di S. Efrem hanno anche letterariamente un valore particolare; e se egli occupa senza discussione il primo posto fra gli scrittori siri ed è il massimo poeta della sua nazione, anche nella letteratura mondiale — sia per il numero che per la qualità dei suoi scritti — egli si asside su un seggio non inglorioso.

(1) Baumgartner (citato in principio a questo paragr.) I, pag. 201.

V.

LA TEOLOGIA DI S. EFREM

S. Efrem non è soltanto lo scrittore siro più fecondo, ma è anche il pensatore che ha esercitato maggiore influenza sulle chiese cristiane siriache risultandone il tipico rappresentante. Già vedemmo come gli scrittori siri posteriori, tanto cattolici quanto nestoriani o monofisiti, indistintamente si appellano a lui, e come la recentissima Enciclica *Principi Apostolorum*, che lo dichiara Dottore della Chiesa universale, non abbia fatto che confermare l'opinione comune ai cristiani d'oriente e soltanto l'abbia estesa ufficialmente a quelli d'occidente. Fra questi ultimi invece il pensiero di S. Efrem è rimasto quasi totalmente ignoto fino al tempo delle edizioni del Voskens, del Thwaites e degli Assemani; tuttavia si può ritener certo che se l'ignoranza della lingua e letteratura siriaca non si fosse diradata così tardi in occidente, la valorizzazione degli scritti di S. Efrem anche nella teologia sistematica medioevale e scolastica sarebbe stata grandissima. Per certi dogmi infatti della fede cristiana le testimonianze della tradizione cattolica che si possono trovare nel mas-

simo Dottore siro non si trovano punto, o almeno non così chiare ed esplicite in nessun altro Padre greco o latino (1); per altri dogmi poi le sue testimonianze equivalgono per chiarezza quelle, ad es., d'un Atanasio o d'un Cirillo di Gerusalemme suoi contemporanei: mentre sono il più antico suffragio che alla tradizione cattolica diano le chiese dell'immensa valle dell'Eufrate, che altrimenti non sarebbero rappresentate in quell'epoca.

INDOLE. — S. Efrem tuttavia rimane una figura caratteristica e ben distinta nella tradizione patristica. La sua produzione letteraria fu provocata in gran parte, come vedemmo, dalle speculazioni gnostiche alle quali egli volle porre un argine, e per il resto è frutto del suo spirito d'apostolato che voleva diffondere i principii di vita cristiana con discorsi parenetici o divulgare la conoscenza della Scrittura con appropriati commenti; ebbene, in tutte queste opere appare evidente la reazione al principio comune alle varie correnti gnostiche, ch'era quello di *scrutare* i dogmi cristiani per interpretarli e risolverli secondo gli orientali sistemi astrologici allora fiorenti. S. Efrem è *antiscrutatore* per principio, e non solo una parte dei suoi discorsi è indirizzata appunto *adversus scrutatores* — che sono principalmente gli gnostici, ma spesso anche altrove egli insiste sui pericoli del troppo presumere nella conoscenza dei misteri della fede.

Con ciò egli certamente non condanna in genere ogni speculazione, giacchè sa ben distinguere l'investigazione subordinata al mistero e in esso circoscritta, da quella che pretende superarlo e risolverlo in elementi puramente

(1) Questo è il caso dell'Immacolata Concezione di Maria, come si vedrà in seguito.

umani. *C'è nella chiesa*, egli dice, *un'investigazione per conoscere ciò che è rivelato, ma non c'è per scrutare ciò ch'è nascosto* (1). Tuttavia anche questa speculazione subordinata e legittima ha trovato poca accoglienza presso di lui: egli la schiva quanto più può, quasi per timore di esser confuso con gli *scrutatores* da lui impugnati. Perfino negli scritti polemico-apologetici egli in genere non batte la via del ragionamento teologico interno per dimostrare il dogma, bensì, quasi addossandosi all'autorità sovreminente e inconcussa della Chiesa, si limita ad esporre con accurata ed insistente precisione gl'insegnamenti di lei; che ella poi in questi insegnamenti sia d'accordo con le Scritture, e che sovrasti ma non offenda la ragione umana, altri potrà dimostrarlo: S. Efrem ne fa quasi sempre a meno. È evidente in siffatto atteggiamento la reazione alle elucubrazioni gnostiche.

DIPENDENZA E AFFINITÀ. — In questa sua reazione alla corrente gnostica S. Efrem ha una norma ben definita, la quale in sostanza non è che l'applicazione del principio che segue Tertulliano nel suo celebre *De praescriptione haereticorum;* la norma di S. Efrem si può parafrasare così: La dottrina ortodossa è quella bandita dagli Apostoli, trasmessa integra e pura, cioè immune dalle infezioni velenose di dottrine umane che qua e là si sono infiltrate col pretesto di una più profonda intelligenza di quella dottrina, ma in realtà alterandola. Ecco infatti com'egli si esprime nella finale di un discorso contro i soliti scrutatori: *Beato colui, o Signore, la cui lingua fu un vaso puro e per mezzo di essa egli parlò la verità che procede*

(1) *Sermo* 8 *adv. scrutatores* in *Opera Syriaca* III, pag. 18; cfr. anche il principio del *Sermo* 9.

dai Profeti e dagli Apostoli (1); *beato colui che non gustò il veleno della sapienza dei Greci; beato colui che non si separò dalla semplicità* [*della dottrina*] *degli Apostoli* (2). A che cosa alluda questa velenosa sapienza dei Greci è evidente: sono in genere le varie scuole gnostiche contemporanee, che riunivano in ampio sincretismo alcuni principii cristiani con molti elementi delle antiche religioni astrali orientali modificati recentemente da rielaborazioni greche (3). Sembrava cosa spontanea ed era cosa moderna, ai tempi di S. Efrem, accogliere benevolmente questi ultimi dati della *sapienza dei Greci* e interpretare alla loro luce la dottrina troppo *semplice degli Apostoli*. Ma S. Efrem afferma recisamente l'incompatibilità delle due dottrine: quella falsamente sapiente dei Greci, con quella profondamente semplice degli Apostoli.

---

(1) La frase dipende certamente da Efesii 2^{20}, *super fundamentum Apostolorum et Prophetarum.*

(2) *Sermo* 2 *adv. scrutat.* in *Opera Syriaca* III, 4. Cfr. anche il principio del discorso immediatamente seguente; inoltre *Opera Syriaca* II, 468.

(3) « *L'aspetto generale* [della dottrina bardesanica, qual è riferita occasionalmente da S. Efrem] *e il carattere di essa non lasciano dubbio: è una gnosi a fondo astrale, la cui sistematizzazione è stata fortemente influita dalle teorie fisiche dei Greci, specialmente degli Stoici* (*che alla lor volta avevano subìto l'influsso dell'astrologia caldaica*), *mentre nelle sue manifestazioni emozionali, ossia di più immediata e più schietta religiosità, prevale l'elemento drammatico e mitologico di origine orientale* ». Levi della Vida, *Bardesane e il Dialogo delle leggi dei paesi* (già citato), pag. 415. Ciò che si dice della scuola bardesanica — astraendo, come si è detto a principio, dalla persona di Bardesane — si può ripetere a più forte ragione delle scuole di Marcione e di Mani. Su questo punto sono particolarmente importanti i testi di S. Efrem pubblicati dal Mitchell (vedi cap. IV), specialmente il recentissimo volume II.

È notevole questa designazione dei *Greci*, senz'altro (1), per indicare i sistemi gnostici: quasicchè tutto ciò che S. Efrem sapesse del pensiero greco, o almeno la parte più tipica e rappresentativa, fosse la corrente gnostica. Certamente per S. Efrem non tutti i Greci, specialmente cristiani, erano gnostici: tuttavia questa designazione, troppo generica, conferma ciò che già udimmo da Teodoreto e da Gregorio Bar-Hebreo, non avere cioè esso gustato nulla della greca erudizione. La sua stessa formazione culturale depone in tal senso, poichè, come si è visto, essa avvenne nella remota Nisibi, lontana anche più di Edessa dal mondo culturale greco, tanto che egli non intese neppure il bisogno di apprendere la lingua greca; perciò quel tanto che egli seppe del pensiero greco lo conobbe attraverso le infiltrazioni di questo in ambiente siriaco, infiltrazioni più ampie in Edessa meno notevoli in Nisibi.

Ma anche se, astraendo dalla cultura generale, ci restringiamo al solo campo dell'ortodossa teologia, S. Efrem appare indipendente dalle grandi scuole teologiche greche. L'indole stessa della sua dottrina, che si è visto essere aliena per principio da ogni speculazione, lo dimostra indipendente dalla scuola neo-Alessandrina (Atanasio, Basilio, il Nazianzeno, il Nisseno), la cui distintiva era invece la speculazione usata come arma contro le eresie trinitarie. D'altra parte la scuola Antiochena, fondata da Luciano martire († 312), era ancora cosa troppo recente — come scuola — perchè potesse influire efficacemente su chi compieva la sua formazione teologica in una regione così lontana qual era Nisibi; tanto è vero che i più illustri

(1) Ritorna in *Opera Syriaca* II, 444, ove S. Efrem accusa Bardesane di aver tolto dai Greci la dottrina degli elementi primordiali.

rappresentanti di questa scuola (Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, Policronio d'Apamea, Giovanni Crisostomo, Teodoreto di Ciro), sono tutti posteriori a S. Efrem almeno come scrittori.

Con questa scuola tuttavia S. Efrem mostra un'affinità, ed è il metodo esegetico da lui seguito nei commenti scritturistici che è analogo a quello della scuola Antiochena; ma ciò non dimostra una dipendenza diretta, poichè quello poteva essere il metodo seguito generalmente in Siria ai tempi di S. Efrem, diffusovi forse dalla scuola Edessena che in ciò s'accordava con l'Antiochena. Questo è dunque il punto in cui si può concedere una indiretta — non diretta — dipendenza di S. Efrem dal pensiero teologico greco; come più tardi la scuola Edessena stette in intima relazione con l'Antiochena, tanto da seguirla fino nel nestorianesimo, così anche prima dell'attività esegetica di S. Efrem gli esegeti della scuola Edessena (cfr. *Atti sir.* 16) dovevano avere appreso tal metodo dall'Antiochena, allora incipiente, diffondendolo nelle varie contrade sire per mezzo dei numerosi discepoli che ivi accorrevano. Del resto è certo che la scuola Edessena ricevette molti elementi di teologia sistematica dai Greci; ma ciò avvenne in molto maggior proporzione dopo S. Efrem, che non prima di lui; inoltre anche gli elementi ricevuti in tempi più antichi, erano già stati assimilati e incorporati in quella antichissima tradizione cristiana delle varie chiese siriache, la quale senza dubbio era indipendente ed anteriore all'elaborazione sistematico-teologica dei Greci. E la scuola Edessena ch'era il semenzaio del clero e dei catecheti siriaci — cioè dei trasmettitori di quella tradizione — nel comunicare ad essi quella tradizione, aveva coscienza di affidar loro un patrimonio dottrinale siriaco, certamente indipendente per la sua mas-

sima parte da scuole forestiere, anzi facendo anche astrazione dalla sua ripugnanza o concordanza con le tradizioni ad es. di Bisanzio o di Roma. Quindi i catecheti siriaci dipendevano direttamente soltanto da questa tradizione nazionale, e di essa appunto S. Efrem — quantunque non l'attingesse proprio nella città di Edessa — è rimasto il più illustre rappresentante.

Egli pertanto dovette formare la sua cultura teologica, sia con quell'assiduo e diretto studio delle Scritture del quale troviamo menzione negli *Atti sir.* 5, 9, 16 ecc., sia attingendo alla viva tradizione orale delle chiese siriache. Quei continui rapporti che secondo gli *Atti siriaci* egli ebbe fin dalla sua prima giovinezza con Giacobbe vescovo di Nisibi, e più tardi secondo i *Carmina Nisibena* con i successori di costui, furono per il suo spirito studioso un'occasione ininterrotta per conoscere ed assimilarsi il pensiero dei catecheti ufficiali della chiesa di Nisibi, e incidentalmente anche delle altre chiese siriache — specialmente di Edessa — che erano in comunione con Nisibi. Da questa speciale formazione risultò quella speciale indole del teologo Efrem, per cui egli, sebbene si accordi nella dottrina ad es. con i suoi contemporanei Basilio ed Ilario, tuttavia si distingue a prima vista da essi e da tutti gli altri Padri greci e latini. Con un solo Padre vi è una spiccata analogia: ma essa conferma appunto l'indole siriaca del pensiero di S. Efrem, e merita quindi una speciale considerazione.

Contemporaneamente a S. Efrem fiorì in Mesopotamia S. Afraate « il sapiente Persiano », che è il primo scrittore ecclesiastico dei Siri. Egli per età doveva essere un poco più anziano di S. Efrem, giacchè le sue *Demonstrationes*, che ci rimangono, furono scritte fra gli anni 336-345 da lui già vescovo in un cenobio dedicato a Mar Matteo vicino

a Mossul: nel qual tempo S. Efrem in età di 30-40 anni esplicava la sua attività nella nativa Nisibi, a nord-ovest dalla dimora di Afraate. Si sono conosciuti i due santi? o almeno qualcuno di essi dipende nei suoi scritti dall'altro? Per rispondere alla prima domanda non abbiamo nessun elemento, nè affermativo nè negativo; quindi può darsi che nella sua operosità per la chiesa di Nisibi S. Efrem abbia avuto occasione di conoscere il vescovo meridionale, come può essere che tale occasione non gli si sia mai offerta. Alla seconda domanda è da rispondersi secondo ogni verosimiglianza in modo negativo, come vuole anche il più recente editore di Afraate (1), per la semplice ragione che mancano le prove di tale dipendenza. Ma se questa dipendenza *letteraria* non esiste, esistono fra i due scrittori non poche affinità *dottrinali* significantissime; infatti, di Efrem abbiamo moltissimi scritti, e di Afraate pochissimi: tuttavia si potrebbe dire non impropriamente che Afraate è un Efrem in piccolo, e che riproduce in sè come in microcosmo il gran mondo dottrinale efremita. — In primo luogo S. Afraate appare, come S. Efrem, affatto indipendente dai Greci: anzi, se è possibile, questa indipendenza è anche più accentuata, perchè Afraate si presenta allo studioso della letteratura cristiana antica come un solitario che « rimane del tutto estraneo ai movimenti ecclesiastici occidentali e non ha alcuna cognizione delle controversie ariane » (2). — Inoltre, ambedue hanno delle particolarità dottrinali che non si ritrovano altrove: ad es. soltanto essi due insegnano che il serpente del paradiso terrestre fu privato per castigo delle zampe

(1) Parisot, in *Patrologia Syriaca* I, 1, pag. XVI.

(2) Così il Bardenhewer, *Patrologia* (vers. ital.[2]) II, pag. 192. — Cfr. anche Parisot, *loc. cit.;* Duval, *Littér. syr.*[3], pag. 219.

e del cibo (1); così pure che il mondo come fu creato in 6 giorni così terminerà dopo 6000 anni (2); inoltre, riferendosi all'episodio narrato in Luca 4^{29-30}, che i compaesani di Nazareth riuscissero a precipitar Cristo dal monte, e che Cristo realmente cadesse quantunque senza alcun danno (3): ai quali punti se ne possono aggiungere altri di minore importanza (4). La conclusione quindi non può esser dubbia: S. Afraate e S. Efrem attinsero queste particolarità dottrinali dalla viva tradizione delle chiese siriache, come pure attinsero unicamente da essa — perchè erano indipendenti dai Greci — la sostanza della loro dottrina teologica; la quale tuttavia s'accordava perfettamente con quella dei Greci (5).

---

(1) Afraate, *Demonstr.* (ed. Parisot) IX, 8; XIV, 12. Efrem, *Opera Syriaca* I, pag. 135, e *Lamy* IV, 367-369.

(2) Afraate, *Demonstr.* II, 14. Efrem, *Evangelii concordantis expositio* (ediz. Mösinger), pag. 159 (215?). — Questa sentenza è di provenienza rabbinica, e oltre che negli scrittori siri si trova in qualche altro Padre: ma vedi la nota qui sotto circa la fonte da cui l'ha attinta S. Afraate.

(3) Afraate, *Demonstr.* II, 20 (ediz. Parisot, coll. 93-94; ivi a pag. LI è citato erroneamente II, 17). Efrem, *Evang. conc. exp.*, pag. 130.

(4) Vedi Parisot, *Patrol. Syr.* I, pag. LI.

(5) Una conferma diretta a questa conclusione si ha nel *Sermo de admonitione et poenit.* di S. Efrem (in *Lamy* I, 277-310) in cui gli ammaestramenti ascetici, i precetti morali e in genere tutta la trattazione ha spiccate affinità con la *Demonstratio VI* di S. Afraate intitolata *De Monachis*. In questo discorso S. Efrem per dare maggiore autorità ai suoi insegnamenti appone in fondo qual suggello queste parole: *Io ti ho dato una norma di vita; non la trascurare.* [*È dottrina molta*] *da altri* [*ciò che*] *t'ho scritto: bada a non disprezzare le loro parole.* L'appello qui si riferisce ad una tradizione ascetica fiorente nei cenobii delle chiese di Siria, la quale evidentemente si fondava sulla parallela tradizione dogmatica. — A questo appello di S. Efrem fa riscontro un

In particolare poi due punti della teologia di S. Efrem mostrano la sua diretta dipendenza dalla tradizione siriaca, e sono la questione dello stato delle anime umane staccate dal corpo e la questione dell'anamartesia di Maria. — Riguardo alla prima S. Afraate insegna che l'anima umana, nel tempo che intercede fra la morte del corpo e la sua resurrezione, si trova in uno stato di sonno o incosciente letargo (1): solo al giorno della resurrezione ella si sveglia, per riunirsi al corpo e ricevere così la sorte che le spetta. Questa dottrina è tipica ai Siri, tanto che si

---

appello anche più significativo di S. Afraate. Costui nella *Demonstr.* II, 14, così si esprime: *Non ti mostrare impacciato, o mio caro, per il discorso che ti ho scritto* [che cioè la giustizia di Dio è a lunga scadenza], *poichè...* [e qui cita il Salmo 90[4] per cui agli occhi di Dio 1000 anni sono come la giornata trascorsa ieri]; *inoltre anche i nostri sapienti maestri dicono in questa maniera: come in* 6 *giorni fu costituito il mondo da Dio, così al compiersi di* 6000 *anni il mondo si dissolverà.* Ora, è vero che questa sentenza sulla durata del mondo si trova già nel Talmud e nel Midrasc dei Salmi (cfr. *Patrol. Syr.* I, 1, pag. LVIII), ma senza dubbio S. Afraate qui non dipende direttamente dal Talmud; l'espressione « *nostri* sapienti maestri » non si può riferire che ai maestri *cristiani* delle chiese siriache da cui era stato erudito S. Afraate, e che trasmettevano la tradizione di quelle chiese. In questa tradizione è poi certo che si erano infiltrati elementi rabbinici, i quali oltre che in S. Afraate e S. Efrem si ritrovano in scrittori siri posteriori specialmente nestoriani ed eutichiani: ma tutti costoro dipendono direttamente dalla tradizione siriaca, e non da scuole o scritti rabbinici. Cfr. Braun, *Beiträge z. Geschichte der Eschatologie in d. syr. Kirchen* in *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 1892, pagg. 275-277; Funk, *Die haggadischen Elemente in d. Homilien d. Aphraates, d. pers. Weisen* (Frankfurt a. M., 1891). È notevole che in questo passo S. Afraate prima citi l'argomento della Scrittura, poi quello della tradizione siriaca rappresentata dai « *nostri* sapienti maestri »; queste appunto furono le due sole fonti della dottrina teologica anche di S. Efrem, come dico sopra.

(1) Afraate, *Demonstr.* VI, 14; VIII, 18.

ritrova presso i Nestoriani posteriori dai quali fu anche sancita in alcuni sinodi e sembra che sia ancora oggi comune presso di loro (1). Vedremo in seguito che S. Efrem secondo ogni probabilità non ha accettato questa dottrina, anzi che nell'esposizione del suo pensiero a tal proposito mostra un'elaborazione forzata che appare come una personale reazione contro di essa; tuttavia la terminologia stessa ch'egli usa e la sua posizione logica — che non è, come altrove, nettissima — mostrano ch'egli è vissuto e si è formato in un ambiente ove quella dottrina predominava: l'ambiente siriaco. — Riguardo all'anamartesia di Maria, presa nel senso più ampio e perciò estesa fino all'esclusione del peccato originale dal concepimento di lei, è risaputo che nessun'altra chiesa, nè greca nè latina, ha espresso la dottrina dell'Immacolata Concezione in termini altrettanto chiari, espliciti ed apodittici, quanto la chiesa siriaca (2). Vedremo in seguito le testimonianze di S. Efrem; le quali però, se hanno quel carattere nettissimo ed inequivocabile che mostrano a prima vista, lo devono certamente al fatto che nettissima ed inequivocabile era a tal riguardo la viva tradizione siriaca da cui esse dipendono. Tale infatti essa appare da passi di scrittori siri, sia ortodossi, sia monofisiti o nestoriani (3).

(1) Cfr. *Bibl. Orient.* III, 2, pag. CCCXLII; III, 1, pagg. 101, 281, 322-323. — Braun, *op. cit.*, 273-312. — Bardenhewer, *Patrologia* (vers. ital.[2]) II, pag. 192.

(2) Cfr. Bickell, *Carmina Nisibena*, proleg., pagg. 29-30.

(3) « *Se in Maria vi fosse stata qualche macchia o difetto, il Signore si sarebbe scelta un'altra madre ma immacolata* ». Così già Giacobbe Sarugense († 521) di cui oggidì risulta indubbiamente l'adesione al monofisitismo (cfr. Duval, *Littér. Syr.*[3], pag. 351). Per le liturgie nestoriane cfr. *Bibl. Orient.* I, 581-583; III, 1, pag. 561; in particolare per l'innografo nestoriano Giorgio Varda (sec. 13°) Bickell, *Conspectus* ecc., pag. 39, nota 13.

Ciò che finora si è fatto rilevare, esser cioè la dottrina di S. Efrem (e di S. Afraate) d'origine prettamente siriaca, è un criterio indispensabile per mettere la teologia efremita nella sua giusta luce storica e attribuirle quel valore che le spetta. Se infatti S. Efrem nella sostanza della sua dottrina si accorda perfettamente con i Padri greci e latini, pur essendone affatto indipendente: ciò mostra che la tradizione storica delle chiese siriache, su cui egli unicamente si fonda, conteneva una dottrina sostanzialmente identica a quella di Bisanzio e di Roma; e perciò questa identità, anche dal punto di vista puramente storico, dev'essere spiegata con l'unità d'origine delle varie tradizioni nazionali. In altre parole, l'ortodossia di S. Efrem è precisamente apostolicità, nel senso storico e teologico della parola; egli è ortodosso non perchè è ortodosso un Atanasio d'Alessandria o un Osio di Cordova o un Lucifero di Cagliari, suoi contemporanei, bensì semplicemente perchè quella tradizione nazionale ch'è suo unico fondamento risale agli apostoli: il *fundamentum Apostolorum* di S. Paolo, e — secondo la citazione addotta sopra — di S. Efrem stesso.

Sacra Scrittura - Metodo esegetico (1).

Trattando degli scritti di S. Efrem vedemmo quali parti del suo commento a tutta la Scrittura non sono state finora ritrovate nè nell'originale siriaco nè in qualche ver-

(1) Cfr. Lengerke, *Commentatio critica de Ephraemo Syro S. Scripturae interprete* (Italis Sax., 1828); lo stesso, *De Ephraemi syri arte hermeneutica* (Regiomontii, 1831). Inoltre il già citato articolo del Lamy in *Revue Bibl.* II (1893), pagg. 5-25; 161-181; 465-486.

sione antica. È però assai probabile ch'egli non abbia commentato i libri deuterocanonici dell'Antico Testamento. Di tali commenti infatti non solo non è rimasta la minima traccia nei codici, ma neppure una semplice menzione negli antichi scrittori; così, ad esempio, dell'esistenza di un suo commento ai Salmi abbiamo l'esplicita menzione di Ebed-Jesu, e del commento ai Proverbi oggi scomparso è rimasto un piccolissimo frammento (1): invece del commento ai deuterocanonici assolutamente nulla. Il patriarca nestoriano di Nisibi Ebed-Jesu († 1318), che doveva possedere una ben fornita biblioteca nella città vescovile sua e già patria e dimora di S. Efrem, facendo l'elenco (2) degli scritti del santo non nomina alcun commento ai deuterocanonici; tuttavia anche questo argomento per sè solo non mette la questione fuor d'ogni dubbio, giacchè in quell'elenco non è ricordato il commento ad alcuni protocanonici dell'A. T. e nemmeno quello al Nuovo Test. che noi pure possediamo in armeno.

Checchè sia di ciò, è certo invece che S. Efrem nei suoi scritti si serve dei deuterocanonici come di parte della Scrittura. Egli infatti non solo li cita frequentemente (3), ma li cita anche alla stessa stregua dei protocanonici e

(1) È uno scolio riportato nella Catena del monaco Severo, nel codice del Museo Britannico.

(2) In *Bibl. Orient.* III, 1, pagg. 61-63.

(3) Ciò è riconosciuto esplicitamente anche dal (protestante) Lengerke, *De Eph. Syri arte herm.*, pag. 3. Una lunga serie di tali passi (molti però di dubbia autenticità) è raccolta dal valente orientalista Vincenzi, *Sessio Quarta Concil. Trident. vindicata seu Introd. in Script. Deutero-Can.* I (Romae, 1842), pagg. 119-123. Il Lamy poi ha questa nota riassuntiva in *Rev. Bibl.* II, pag. 15: «Indico qui le citazione che io ho riscontrato. In *S. Eph. Syri Hymni et Serm.* i Maccabei sono citati in I, 78, 590; II, 164, 208; III, 236, 654, 686-698; in *Opera Syriaca* II, 217, 218, 219, 227, 228, 229, 230; III, 252, 285;

attribuisce loro la stessa autorità di questi. Specialmente i due libri dei Maccabei col loro contenuto storico hanno offerto molti spunti ai suoi discorsi parenetici; il martirio dei sette giovani insieme con la loro madre, la quale secondo una tradizione siriaca si chiamava Sciamuni, è stato l'argomento celebrato in un suo inno (1); nel suo *Testamento* poi egli si esprime così: *Se gli uomini della casa di Matatia che custodivano i misteri* [cioè la Legge antica], *per gli eserciti — come avete letto —, espiarono con le oblazioni i delitti di coloro ch'erano caduti in battaglia* ecc. (2). È notevole in questo passo l'inciso *come avete letto*, che è il termine tecnico per indicare la lettura delle Scritture (3) e specialmente quella pubblica fatta nella liturgia: e ai tempi di S. Efrem la parte prima e principale della lettura liturgica era riserbata ai libri canonici.

Dell'ispirazione della Scrittura S. Efrem non tratta esplicitamente, senza dubbio per la ragione che non era un punto dottrinale posto in controversia. Lo stesso Marcione, che trovava delle antinomie fra i due Testamenti in realtà astraeva dalla dottrina dell'ispirazione e aveva in mira piuttosto l'intera economia dei due Testamenti attribuendone l'Antico al dio cattivo e il Nuovo al dio buono; ad ogni modo proprio in un discorso contro Marcione S. Efrem ha una chiara affermazione della sua dottrina, dicendo che *il nome* (= la persona) *dello Spirito*

---

in *Opera Graeca* II, 108, 118, 401; in *Carmina Nisibena*, pagg. 198 219, 221 ». Nelle due pagine che ivi seguono vi sono poi citazioni d altri libri deuterocanonici, oltre i Maccabei.

(1) In *Lamy* III, 686-696.

(2) Ediz. Duval (in *Journ. Asiat.*, Ser. IX, Tomo XVIII [1901] XIII, pag. 261.

(3) Così già nel Nuovo Test. Luca 10^{26}; Matt. 12^{3}, 19^{4}, 21^{16} ecc

Santo compose le profezie (1). In linea generale però S. Efrem in questo, come in tanti altri punti, presuppone la dottrina comune delle chiese siriache e ad essa semplicemente si rimette.

Occasionali accenni a questa dottrina sono le seguenti espressioni comuni nei suoi scritti per indicare la Scrittura: *Libri divini*, *Libri di Dio*, *Scrittura Santa*, ed equivalenti; ovvero le formule con cui essa è citata: *È scritto* (per antonomasia, come si trova anche nel N. Testamento), *Dio ha detto*, *Lo Spirito Santo parla*, e simili. Ancora più chiare sono le seguenti: *Dio pronuncia la parola per mezzo del profeta*, e segue la citazione di Ezechiele 43^{16} (2); *Le sentenze dello Spirito Santo* (3), riferendosi alle profezie autentiche di Geremia; *Io leggo i libri dello Spirito che sono stati scritti dallo Spirito Santo* (4); e altrove *La Scrittura che lo Spirito scrisse per la Chiesa* (5); e parlando dell'imprecazione di Geremia 20^{14-15} egli osserva *Molte più cose di queste stanno scritte nel libro dei Salmi e per lo stesso scopo, e dallo Spirito il profeta apprendeva e scriveva tali cose; non si devono infatti confondere le sentenze dei profeti con le chiacchiere* (L'Z') *del resto degli uomini semplici ed imperiti* (6); infine commentando le parole di David in II Samuele 23^{1-2}, dice che non soltanto in quelle parole lo Spirito parlò per mezzo di David, ma anche nel *resto che egli proclamò nei Salmi e che già aveva scritto per comando e rivelazione di Dio; poichè tutte le parole che sono scritte nel libro dei Salmi, egli le apprese*

(1) *Sermo* 49 *adv. haereses.* In *Opera Syriaca* II, 546.
(2) In *Opera Syriaca* I, 451.
(3) In *Opera Syriaca* II, 138.
(4) In *Opera Syriaca* II, 355.
(5) In *Lamy* II, 393.
(6) In *Opera Syriaca* II, 134.

da Dio il quale agitò la lingua di David; e come lo scrivàn il suo calamo, così [Dio] resse lui: come anche David testi fica nel Salmo ove dice « La mia lingua è il calamo dell scriba veloce ». Perciò ripete egli tre volte la sua espressione mostrando in mistero esser conveniente che noi stimiam che quel libro divino è delle tre persone divine (1). — Più notevole è il seguente passo che accenna anche all'esten sione dell'ispirazione: *Chi non ammirerà il Giusto* (= Dio *che non ricusò di scrivere le cose eccelse, e di delineare l cose inferiori, e di descrivere le cose create includendovi tutt quanto? Finanche il discorso sulle verghe e il genere dell mandragore, di cui parlano le donnicciuole, fece Egli scri vere per mezzo dello Spirito Santo e lo fece riporre nell'arca* (2) Nel qual passo è da notare l'allusione a Genesi 30[14-16, 37] ove si parla appunto di mandragore e di verghe, e interlo quiscono Rachele e Lia; quindi, secondo S. Efrem, anch queste minuzie — o, per usare una celebre frase, quest « obiter dicta » — sono stati fatti scriver da Dio per mezz dello Spirito Santo, cioè sono ispirati.

Conseguenza diretta dell'ispirazione è per S. Efren la verità inconcussa che si trova nella Scrittura. Egl quindi dice che gli agiografi sono *i veraci, per mezzo dei qual ha parlato lo Spirito: gli scritti dei quali convengono, l voci dei quali s'accordano* (3). Egli perciò chiama tal scritti *le Scritture piene di verità* (4); ovvero *la Scrittur pura* (5) che solo gli eretici inquinano; o con altre fre

(1) In *Opera Syriaca* I, 433.

(2) In *Opera Syriaca* III, 98. È il principio del *Sermo* 53 *adv scrutat.* che anche appresso torna a parlare della sovreminenza e uti lità della Scrittura.

(3) In *Opera Syriaca* III, 115.

(4) In *Opera Syriaca* II, 533.

(5) In *Opera Syriaca* III, 63, e spesso altrove.

quenti espressioni di egual valore. Altrove poi dice che *come nessuno può occultare la nascita delle splendenti* (= stelle), *così anche nessuno può occultare la verità delle Scritture* (1); e, considerandole sotto l'aspetto morale, dice che *entro di esse è la vita, fuor di esse la morte* (2). Spesso anche insiste sullo spirito di riverenza e sommissione con cui si deve leggere la Scrittura (3); la quale condizione evidentemente si fonda sui principii precedenti, e si può quindi considerare come una conferma dei medesimi.

Il metodo esegetico di S. Efrem è affatto alieno dallo spirito che animava la vecchia e la nuova scuola Alessandrina, per la quale il senso mistico era il precipuo scopo dell'esegesi scritturistica e l'interpretazione allegorica il mezzo per raggiungerlo. Egli invece cerca per principio il senso letterale, secondo la norma della scuola Antiochena, e per raggiungerlo si serve dell'interpretazione storico-grammaticale: alle volte questo senso letterale sarà direttamente tipico-profetico, ed egli interpreta in questo modo; altre volte poi insieme col senso letterale ne dà un altro allegorico-mistico, quasi accomodatizio, a scopo evidentemente parenetico: rimane però ad ogni modo che la base su cui egli fonda la sua esegesi è il senso letterale-storico. Tuttavia l'esegesi di S. Efrem è ben diversa da quella del rappresentante estremista della scuola Antiochena, Teodoro di Mopsuestia (4) — chiamato an-

(1) In *Opera Syriaca* II, 500.

(2) In *Opera Syriaca* III, 83.

(3) Vedi ad esempio tutto il già citato *Sermo* 53 *adv. scrutat.*; il *Sermo* 56 ivi pagg. 105-108, specialmente sulla fine; il *Sermo* 59, pagg. 112-114 ecc.

(4) Vedi Pirot, *L'œuvre exégètique de Théodore de Mopsueste* (Pont. Inst. Bibl. Romae, 1913), pag. 266 segg.

cora oggi dai Nestoriani *l'Esegeta* per eccellenza —, ed è anche meno rigida di quella di Diodoro di Tarso: si avvicina invece molto e rassomiglia all'esegesi temperatamente letterale dei due più commendevoli rappresentanti della stessa scuola, cioè di Giovanni Crisostomo e Teodoreto di Ciro ambedue posteriori al Dottore siro.

Nel commentare un libro della Scrittura S. Efrem è solito premettere una breve introduzione in cui tratta dell'argomento del libro stesso, del suo scopo e carattere, e spesso anche della persona dell'autore indicandone la patria, l'epoca e qualche caratteristica della vita. Nel corpo del commento non analizza tutto il testo, poichè spesso tralascia intieri versetti, e quando la lettera è chiara o l'argomento non offre interesse speciale tralascia anche intieri capitoli; tuttavia questa saltuarietà è certo in relazione con le condizioni in cui, come si è visto, ci sono stati trasmessi tali commenti (1).

Raramente egli ammette nell'Antico Testamento profezie che si riferiscano direttamente al futuro Messia; più spesso invece vi trova dei tipi o figure, che preannunciano allegoricamente ciò che doveva compiersi nel Nuovo Testamento. L'interpretazione allegorica non appare quasi affatto nel commento al Genesi, in principio del quale trattando egli con accuratezza ed ampiezza straordinarie il senso letterale ammonisce espressamente: *Nessuno pretenda che vi siano interpretazioni allegoriche nell'opera dei sei giorni* (2). Questo aforisma si direbbe indirizzato contro

(1) Ad esempio il Wiseman in *Horae Syriacae* (Romae, 1828), pagg. 137-8, riporta dal codice Barberini CI uno scolio su Isaia 30^{17}, attribuito a S. Efrem che non è conservato altrove.

(2) In *Opera Syriaca* I, pag. 6; giustamente l'editore traduce con *allegoricas interpretationes* il siriaco *tûrgāmê;* cfr. Payne Smith, *Thes. Syr.*, a questa voce.

la scuola Alessandrina, anzi contro Origene stesso che si era tanto sbizzarrito nell'interpretazione dell'*exameron*, e da sè solo mostra l'indole del commento efremita al Genesi. Questo che è il più ampio, perchè il solo pervenutoci integro, è una vera miniera per conoscere i punti fondamentali della dottrina di S. Efrem: ivi egli tratta occasionalmente di Dio, della Trinità, della creazione, degli angeli, dell'uomo, della grazia, della redenzione ecc.; e trae argomento per queste trattazioni dal testo stesso, interpretandolo letteralmente con una accortezza ed una sodezza che anche oggi non hanno perso quasi nulla del loro valore. Senza dubbio questo commento è da annoverarsi — come dice uno dei più esperti conoscitori di S. Efrem (1) — fra le migliori esposizioni del Genesi che ci siano state trasmesse dall'antichità. In questo commento appaiono più frequentemente che altrove le tradizioni rabbiniche infiltratesi nella tradizione siriaca da cui S. Efrem dipende.

I commenti al resto del Pentateuco e di tutto l'Ant. Test. sono più schematici, e pervenutici a guisa di scolii per la ragione suddetta. Brevi, ma sostanziali e spesso felicissimi, sono gli scolii ai Profeti e a' Giobbe: non di rado con una breve parafrasi o con qualche parola aggiunta al testo S. Efrem ne mette in luce il senso letterale in maniera esattissima. Anche questi commenti non possono esser trascurati, senza colpa di grave negligenza, da chi oggi studia i rispettivi libri biblici.

Dall'indole scientifico-storica dei commenti all'Ant. Test. differisce alquanto quella dei commenti al N. Test. conservatici in armeno. Questi hanno piuttosto l'aspetto

(1) Lamy, *Revue Bibl.*, 1893, p. 181; ivi anche egli si lamenta, e giustissimamente, che questo commento sia poco conosciuto e sfruttato dai moderni.

di omilia e contengono più elementi parenetici dei primi; specialmente nell'esposizione delle parabole e dei discorsi; ad ogni modo il metodo rimane sostanzialmente lo stesso; e ha sopratutto in mira la ricerca del senso letterale.

Riguardo al testo biblico seguito da S. Efrem è certo che per l'Ant. Test. egli segue la versione siriaca Pescitta (1), e unicamente essa: gli occasionali confronti col testo ebraico o con quello greco dell'Alessandrina, che si trovano nei suoi scritti, già vedemmo che il più delle volte non sono suoi o almeno non provengono dalla sua scienza; ad ogni modo essi appaiono nei passi dottrinalmente meno importanti, mentre nei passi di maggior delicatezza e valore tali confronti testuali non si trovano. Il che mette fuori di dubbio che il testo unico ch'egli seguiva (per l'A. T.) era la Pescitta. — Per il N. Test. le opinioni sono state discordi e si riconnettono con la questione della pluralità delle versioni siriache del N. T., sull'origine delle quali ancora non è detta l'ultima parola. Stando al Woods (2) le citazioni del N. T. negli scritti di S. Efrem sarebbero desunte per lo più dalla Pescitta; ben diverse però sono le conclusioni a cui, dopo più accurati confronti, sono giunti il Burkitt e lo Schäfers (3): il primo ritiene che S. Efrem non abbia conosciuto la Pescitta (del N. T.), e che citi quasi sempre secondo il Diatessaron; il secondo stima che

---

(1) Riconobbero ciò già gli editori romani, e dopo essi il Wiseman, Pohlmann, Bickell, Lamy; cfr. *Revue Bibl.*, 1893, pag. 12.

(2) *An examination of the New Test. Quotations of Ephrem Syru* in *Studia bibl. et ecclesiastica* III (Oxford, 1891).

(3) Burkitt, *S. Ephraim's Quotations* ecc., e *Evangelion Da-Me pharreshe* pag. 112 segg. (già citati); Schäfers, *Evangelienzitate i Ephräm des Syrers Kommentar z. d. paulin. Briefen* (Freib. i. B., 1917) opera postuma (l'autore è morto in Mesopotamia durante la guerra mondiale).

citi esclusivamente il Diatessaron, e che non abbia conosciuto un vangelo « dei Separati » (così chiamato perchè il testo offriva i quattro vangeli *separati:* in contrapposto al Diatessaron che, offrendo i testi in forma di sinopsi, veniva chiamato « dei Mescolati »). Questa sentenza è la più probabile.

È notevole che S. Efrem conosce ed utilizza più d'una volta (1) i due celebri versetti di Luca 22^{43-44}, che parlano dell'apparizione dell'angelo a Cristo nell'orto e del suo sudore di sangue, e che com'è noto mancano non solo in alcuni codici greci e latini ma anche nel celebre codice siriaco scoperto sul monte Sinai dalla signora Agnese Smith Lewis (2).

---

(1) Cfr. *Opera Syriaca* II, 392; III, 604. — *Carmina Nisibena* 35^{229} (cioè carme 35, verso 229, pag. 59 del testo siriaco: così sempre in seguito citando il testo dei *Carmina*). *Lamy* I, 234; IV, 622. — *Evang. concord. expos.*, pag. 235.

(2) Non riesco a spiegarmi perchè il Bickell, *Carmina Nisibena*, pag. 145 della vers. lat., nota 18; *Conspectus* ecc., pag. 8, lin. 7, dica che la menzione del sudore di sangue manchi nella Pescitta, e che da principio vi era ma poi ne fu tolta per un senso di falsa pietà. La mia esperienza mi direbbe contrario: per quante edizioni ho potuto riscontrare, dalla Poliglotta del Walton (V, 380) a quella critica del Gwilliam (Oxonii, 1901: pag. 458), tutte quante hanno il passo; nè i varii critici accennano alla sua mancanza nella Pescitta; cfr. Scrivener, *A plain Introd. to the Criticism of the N. T.* (London, 1894) II, 335. — È opportuno ricordare che, salvo la sinaitica, tutte le altre versioni o recensioni siriache, cioè la Curetoniana, la Siro-palestinese, la Filosseniana, hanno il passo; così anche il Diatessaron, da cui S. Efrem dipende.

Natura di Dio.

Parlando di Dio S. Efrem il più delle volte tratta insieme della sua natura e delle tre persone, perchè tanto lo scopo catechetico quanto quello apologetico dei suoi scritti richiedevano che i due punti non fossero totalmente separati. Qualche volta tuttavia fa della vera teodicea naturale, e in essa insiste in modo particolare sull'incomprensibilità dell'essenza divina: è chiaro che questa insistenza era provocata dagli *Scrutatores* che già conosciamo, tanto che essa appare specialmente nei discorsi contro di loro.

Ecco alcuni passi più caratteristici della teodicea di S. Efrem.

Riguardo all'unità di Dio. *Bardesane d'accordo con Marcione ritenne per vero, e insieme negò, che non è possibile che vi siano due Dei. Infatti l'adorabile nome di Dio è uno: se non v'è un solo Dio, non v'è Dio. Ma neppure è uno solo, se non è sommo nè sopra tutte le cose. È impossibile pertanto che sia sommo e sopra tutte le cose colui a cui si unisce alcunchè di eguale. E se non vi sono più Dei, parimente non vi sono più enti* [*supremi*]. *Infatti il nome di loro due è uno solo, e una è la gloria sia dell'ente* [*supremo*] *che di Dio; poichè il nome di Dio è questo « Ente che non ha principio », « Sostanza che è anteriore e più antica di tutte le cose ». Perciò Bardesane ammise e ritenne per vero che non è possibile che vi siano due Dei; mentre parlando e insegnando di più enti* [*supremi*], *ammise ciò che aveva negato* (1).

---

(1) *Sermo* 3 *adv. haer.* in *Opera Syriaca* II, 443. Gli *enti supremi* della dottrina di Bardesane sono i cinque elementi primordiali dalla cui mescolanza è costituito il mondo (*vento, luce, fuoco, acqua* e *tenebre*).

L'essenza di Dio è incomprensibile. *Dio è colui che esiste per essenza. La sua natura è gloriosa come il suo nome. Se dunque è* [*tale*] *ente che per il suo nome si distingue da tutte le cose, è ente la cui enarrazione è ignota a tutti: e* [*rimane ignota*] *per quanto si sforzino le creature di comprenderlo, poichè in lui non v'è nulla di somigliante alla creatura* (1).

Di questa incomprensibile natura il nome appropriato è quello biblico di « Jahvé », perchè ne designa l'essenza (cfr. Esodo 3^{14}). *Manifestò* [*Dio*] *a Mosè il nome* [*a sè proprio*]: *chiamò se stesso « Chi sono », che è nome di essenza; nè giammai designò con questo nome altri esseri, sebbene abbia egli designato molte cose con i loro* [*appropriati*] *nomi* (2): *cosicchè soltanto col nome che aveva espresso, insegnò che egli solo è l'ente* [*supremo*] *e non altri* (3).

Di Dio si ha una conoscenza analogica, ascendendosi a lui dalle creature; ma è impossibile per tale via giungere a conoscere il mistero della pluralità delle persone divine. Osserva infatti S. Efrem che mentre gl'indotti ammirano senza scrutarli i ritrovati dei sapienti artefici, i presuntuosi « scrutatori » vorrebbero spiegare la creazione e scrutare la natura di Dio; quindi così prosegue: *La nostra dimora, ch'è fra gli angusti limiti delle cose apparenti, mostra che gli sforzi del nostro pensiero non giungono fino al Figlio, perchè non v'è alcuno che sia capace di scrutare il principio di lui; invero il Padre di lui è nascosto a ciascuno in tutte quante le cose: e per quanto l'uomo estenda la propria scienza e pensiero, non scruterà come egli sia, nè comprenderà quanto*

(1) *Sermo* 27 *adv. scrutat.* in *Opera Syriaca* III, 48.

(2) Per l'espressione cfr. Genesi 2^{19}.

(3) *Sermo* 53 *adv. haer.* in *Opera Syriaca* II, 555. Anche qui gli *altri esseri* sono evidentemente gli elementi primordiali dei Bardesaniti.

grande sia. Ammira tu dunque le creature e glorifica il creatore, nè insistere a ricercare l'essenza ch'è più eccelsa di tutte le cose (1).

E su questa imperscrutabilità dell'essenza divina torna assai di frequente, data l'attualità della questione, e la dimostra con varie ragioni. *Ecco, egli è perfetto totalmente e in tutto, partorendo senza dolore, creando senza fatica, abitando senza luogo, ricco senza tesoro. Non v'è infatti luogo che lo contenga e racchiuda, nè v'è investigazione che lo scruti bastevolmente. Grande è la sua essenza parimente la sua paternità* (2).

E altrove. *I nomi di lui t'insegnano a proclamare in che modo egli sia, e chi sia; ..... Egli ha infatti nomi compiuti e genuini; ne ha pure di metaforici e transitorii che ora assume e ora depone, come allorchè si dice che si pente e si dimentica e si ricorda. E come tu affermi ch'egli è giusto buono, così afferma ch'è generante e credi ch'è creatore* (3).

Un argomento preferito da S. Efrem per dimostrare l'imperscrutabilità della natura divina è quello *a fortiori* tratto dal confronto con l'anima umana. *È un'aberrazione investigare che cosa sia* [*Dio*] *e a che cosa sia simile; come possiamo infatti dipingere* (4) *in noi un'immagine di colui ch'è un'essenza simile alla mente* [*umana*]? *Non v'è in questa nulla di crasso: tutta quanta vede e tutta quanta ascolta, tutta quanta è come se parlasse, e tutta quanta è in tutti i sensi. Non si palpa l'aspetto di lui* (Dio) *di guisa che possiamo dipingerlo nel nostro intelletto; egli ascolta senza orec*

---

(1) *Sermo* 47 *adv. scrutat.* in *Opera Syriaca* III, 85.

(2) *Sermo* 45 *adv. scrutat.* in *Opera Syriaca* III, 82.

(3) *Sermo* 44 *adv. scrutat.* in *Opera Syriaca* III, 79.

(4) Nel testo siriaco c'è un evidente errore di stampa, non notato dal Bickell: leggi la prima lettera come *dôlath*, invece di *resc* del testo

chi, parla senza bocca, opera senza mani, vede senza occhi. Non è quieta l'anima nostra nè tranquilla (1) *davanti a chi è tale* (2).

Trinità.

Nella dottrina della Trinità S. Efrem è in accordo perfetto sia col già celebrato concilio di Nicea sia con quello di Costantinopoli celebrato qualche anno dopo la sua morte (381); inoltre egli precedendo di cinque secoli le famose controversie sul *Filioque* insegna in maniera nettissima quella dottrina che fu ufficialmente definita dai concilii ecumenici del secolo 13°, Lateranense IV (1215) e di Lione II (1274), e riconfermata da quello di Firenze (1439).

Sull'impossibilità di conoscere per via naturale il mistero della Trinità e sull'imperscrutabilità del medesimo, è inutile soffermarsi dopo i testi veduti nel paragrafo precedente. Ecco poi alcuni dei moltissimi passi di S. Efrem sulla Trinità.

Una formula compiuta ed esattissima è la seguente. *Il Padre, generante: il Figlio, generato dal seno di lui: lo Spirito Santo, procedente dal Padre e dal Figlio. Il Padre fattore, che fece il mondo dal nulla; il Figlio creatore, che stabilì tutte le cose insieme col suo generatore; lo Spirito Santo paraclito e misericordioso, per cui si compie tutto ciò*

(1) Intendi *appagata intellettualmente,* avendo cioè spiegato il mistero.

(2) *Carmina Nisibena* 3^{3-22}, pag. 7. — Lo stesso argomento in *Opera Syriaca* III, 180.

che fu sarà ed è. Il Padre, mente; ma il Figlio, verbo; lo Spi-rito, voce: tre nomi, una volontà, una potestà (1). La stessa dottrina è esposta più ampiamente nel passo seguente, in cui torna l'imperscrutabilità del mistero. *Che vi sia il Padre, lo sa ognuno: come egli sia, nessuno sa. Che vi sia il Figlio, noi tutti lo confessiamo: come e quanto egli sia non lo definiamo. Dello Spirito Santo ognuno ha notizia alla scrutazione di lui nessuno è bastante. — Tu dunque confessa che v'è il Padre: che sia definibile non lo confessare. Credi pure che v'è il Figlio: che sia investigabile donde lo crederai? Tieni per certo che v'è lo Spirito Santo: non ri-tenere però che sia scrutabile. Ch'essi siano uno, credilo e tieni per certo: ma che siano tre, non dubitare. — Che il Padre sia il primo, credilo: che il Figlio sia il secondo, tieni per certo: che infine lo Spirito Santo sia il terzo, non dubi-tare. Giammai non imperò il Primogenito al Padre, perchè questo è l'imperante; giammai lo Spirito inviò il Figlio perchè questo invia quello* (2). *Il Figlio siede alla destra non usurpa il luogo del Padre; nè usurpa il grado* (DRG *del Figlio lo Spirito, che è inviato da lui. Si rallegra il Figlio che è grande il suo Genitore, e lo Spirito Santo che è grande il suo diletto. Ivi è letizia e consenso, congiunzione insieme con ordine. Il Padre conosce la generazione del Figlio: il Figlio conosce i cenni del Padre. Il Padre fa cenno, il Figlio conosce, le opere si compiono dallo Spirito. Non v'è divisione nel consenso, perchè una è la volontà nel consenso; non v'*

---

(1) *De defunctis et Trinitate* 11-12, in *Lamy* III, 241-243. Per la genuinità del passo vedi la nota appostavi dall'editore (cfr. anche *Lamy* II, 353).

(2) È chiaro che in questo tratto, e in quello immediatamente seguente, si insegna la processione dello Spirito Santo anche dal Figlio.

confusione nella congiunzione (1), *perchè ivi è grande ordine. Non credere infatti che, essendo congiunti* (1), *sia confusione; neppure stimare che, essendo distinti, sia divisione. Sono congiunti* (1), *benchè non confusi; distinti, benchè non divisi: la loro congiunzione* (1) *non è confusa, nè la loro distinzione è divisa. Chi congiunge* (1) *le loro distinzioni? Chi divide le loro congiunzioni?* (1). *Essi conoscono ciò, essi soltanto. Tu o misero, rifùgiati nel silenzio!* (2).

La posizione di S. Efrem contro la dottrina di Ario appare nettissima, fra gli altri, dal passo seguente in cui si tratta dell'incarnazione del Figlio. *Impariamo come l'essenza* [di Dio] *sia spirituale, e sia apparsa come corporale; e parimente sia pura, e sia apparsa come adirata. Queste cose* [*sono avvenute*] *per beneficio: l'essenza* [*di Dio*] *si fece simile a noi, affinchè noi ci facessimo simili ad essa. E in realtà uno soltanto è simile ad essa, il Figlio, che da essa procedette e fu segnato* [letteralm. *coniato*] *a immagine di lei* (3).

La Trinità infine, restando sempre un imperscrutabile mistero, ha delle vaghe analogie e come delle adombrazioni nelle creature. *Ecco dei tipi: il sole è il Padre, il fulgore è il Figlio, l'ardore è lo Spirito Santo; tuttavia ciò è una cosa sola: la trinità in ciò si manifesta. Ciò che non si comprende chi potrà spiegarlo? Uno è più, uno è tre, e tre sono uno. Mistero grande, ammirazione manifesta! È distinto il sole dal suo fulgore; sono distinti, eppure sono pari:*

---

(1) Le voci *congiunzione, congiunto,* ecc., sono derivati dalle radici ḤLṬ o MZG, che significano ambedue *mescolare:* nota perciò l'uso di queste radici, delle quali si tratterà particolarmente esaminando la Cristologia di S. Efrem.

(2) *Sermo* 2 *adv. scrutat.* (secondo gruppo) in *Opera Syriaca* III, 194-195.

(3) *Carmina Nisibena* 3^{25-35}, pag. 7.

e anche il suo fulgore è sole anch'esso. Nessuno tuttavia dice che vi sono due soli, quantunque il suo fulgore sia sole anche esso sulle cose inferiori. Così noi non diciamo due Dei, quantunque nostro Signore sia pure Dio sopra le creature (1).

Cristologia.

Per ben valutare la dottrina cristologica di S. Efrem bisogna ricordare che egli si fonda unicamente sul concilio Niceno, e che le grandi controversie cristologiche apparvero non prima di mezzo secolo dacchè egli era morto: infatti solo nel 428 Nestorio salito sul trono patriarcale di Costantinopoli cominciò a predicare le due persone in Cristo, provocando il concilio ecumenico di Efeso (431); e solo vent'anni dopo Nestorio, Eutiche l'*imperitus* (2) affermò l'unica natura in Cristo, provocando il concilio di Calcedonia (451). — Vediamo perciò come S. Efrem, ignaro delle future controversie, esponga la sua dottrina riguardo alla persona e alle nature di Cristo.

Ecco pertanto come, in un discorso sulla passione di Cristo, egli spiega in che modo Dio, impassibile, abbia potuto patire: appare a prima lettura che Nestorio non avrebbe potuto sottoscrivere alle parole del Dottore siro. *Pilato, privo di mente, comandò che Gesù fosse flagellato. Non vi maravigliate, o uditori, per la parola che possiede tale significato, poichè Dio non è flagellato, e neppur muore*

(1) *Sermo* 73 *adv. scrutat.* in *Opera Syriaca* III, 137.

(2) Così lo chiama spesso S. Leone Magno (*epist.* 28; 30; 35 e specialmente 88) ed era veramente tale: suppliva però con una dose inesauribile di pertinacia. Nestorio era ben altro.

io. Lo Spirito infatti non si può toccare, nè il Fuoco (1) *può legare senza un corpo tangibile, nè l'anima si può dere, e nemmeno essa muore di morte se non in un corpo ortale, nè patisce passioni umane se non nella corporeità. el corpo egli (Cristo) è onorato, e così in esso è vilipeso. il corpo è flagellato, egli patisce nella sua corporeità. Dal rpo infatti non proviene la vita, e il morto non patisce per flagelli. La divinità non può patire, nè può morire o viver uovamente]: essa è vita dall'eterno, e tale che non si può rutare. Ma per mezzo del corpo l'unico Cristo, Verbo di io, venne alla nascita e alla corporeità; venne alla par- nza e all'accrescimento; venne per successione di genera- oni soggetto ai tempi e ai numeri. Nella divinità e nel- umanità che furono unite nella persona* (BQNVM'), *ll'umanità di cui si servì divinamente e umanamente, l dominio e nella soggezione, in realtà ed azione, il Figlio Dio si è fatto uomo: uno egli è senza divisione. Impassi- le essendo Dio, egli fu passibile ed impassibile; ..... Non corpo soltanto, come dicono oggi, fu confitto in croce* (2); *nsì, come credo io, il Dio-uomo fu crocefisso. Egli che n la voce gridò e spirò, che nel suo fianco ricevette la lancia, i è il Dio nascosto. Con la voce gridò e si oscurò il sole: uno gli nella divinità e nella umanità senza distinzione. Creda lui l'umanità nostra, in lui essere spirituale che si vestì corpo, e* [creda] *che egli non è due, ma uno, dal Padre e da aria. Chi lo divide in due, non godrà con lui nell'Eden* (3).

(1) Non di rado S. Efrem chiama Dio metaforicamente *Fuoco*, solo o insieme con *Spirito;* dipende da Matteo 3^{11}, Ebrei 12^{29}, ater. 4^{24}, e simili. Lo spiega ampiamente egli stesso in *Opera Sy- a* III, 22-24. Tornerà anche in seguito.

(2) Allude, a quanto sembra, agli Aeziani.

(3) *Sermo* 6 *in hebd. sanct.* (9); in *Lamy* I, 475-477. — Vedi anche principio del *Sermo* 6 *in Natalem Dom.* in *Opera Syriaca* II, 419.

— Nè meno avversi alla stessa dottrina di Nestorio sono questi altri passi. *Entrò il primogenito nel seno* (di Maria), *nè patì la pura* [*vergine*]. *Entrò, ed uscì nel parto: di lui fremette quella decorosa. Glorioso ed occulto fu il suo ingresso, spregiata e palese la sua uscita; poichè è Dio nell'ingresso, è anche uomo nell'uscita* (1). — E altrove, riferendosi a quel punto dottrinale che fu più tardi occasione alle dichiarazioni di Nestorio. *Ecco, tu per noi moltiplicasti la tua gloria a fin di mostrarci che sei grande. Grande è la tua essenza, ma per gli uomini è diminuita la tua gloria... Ora, se ti diminuirebbe* [*soltanto*] *la somiglianza dell'immagine dell'umanità, di cui* [*come*] *in prestito tu ti rivestissi: quanto più ti diminuì il corpo, di cui nella tua misericordia tu ti rivestisti veramente e non* [*soltanto*] *in somiglianza!* (2). — E altrove, mettendo in evidenza l'unità ipostatica di Cristo: *Quando egli* (*Dio*) *scese* [*in terra*], *non abbandonò il trono* [*del cielo*]: *e quando dimorò in Maria, il cielo non rimase vuoto. Mentr'egli dormiva nella nave, non fu qualche altro che sgridò ai venti: e quando fece dell'acqua vino, il Verbo non era separato da quello ch'era il corpo; bensì per mezzo di tutte queste cose mostrò ch'egli era Dio* (3).

Non meno chiara è la posizione di S. Efrem contro la futura dottrina di Eutiche, come appare dai seguenti passi: ai quali però è necessario premettere un'avvertenza d'indole lessicografica. — Il santo cioè per esprimere l'unione delle due nature in Cristo si serve assai spesso delle voci ḤLṬ e MZG, che significano ambedue esattamente *mescolare;* naturalmente i Monofisiti si sono fatti

(1) *Sermo* 4 *adv. scrutat.* in *Opera Syriaca* III, 5-6.
(2) *Sermo* 32 *adv. scrutat.* in *Opera Syriaca* III, 58.
(3) *Hymni dispersi* 15[1], in *Lamy* IV, 729-731.

e ancora si fanno forti di queste espressioni di S. Efrem, in cui essi vedono insegnata la dottrina della mescolanza della natura umana con la divina: la quale perciò si sarebbe internamente cambiata per formare la *natura* teandrica. La realtà è ben diversa, e la spiegazione molto semplice del problema è offerta dal noto principio — così giusto anche dal punto di vista storico — che i Padri, trattando d'un argomento su cui più tardi sorse un'eresia, *securius loquebantur* e si servivano spesso di termini non accuratamente vagliati. E ciò è dimostrato da una prova apodittica, proprio riguardo al caso nostro. Se vi fu un avversario deciso e irriducibile contro Eutiche e la sua dottrina, fu proprio Leone Magno: il quale non solo è l'autore di quella *Epistola ad Flavianum* (1) che fu il testo classico dei duofisisti, ma fu anche colui che dette all'adunanza monofisita di Efeso dell'anno 449 quell'appellativo di *latrocinium* (2) che è passato alla storia; ebbene egli parlando dell'unione delle due nature in Cristo così si esprime: *Nec sic natura in societatem sui creatoris est assumpta, ut ille habitator et illa habitaculum esset: sed ita, ut naturae alteri altera misceretur* (3). Nel quale passo la prima parte è contro Nestorio, ma la seconda — non ostante il *misceretur* finale — non è evidentemente in favore di Eutiche. — Ancora. Un altro forte avversario di Eutiche fu Pier Crisologo, che fu contemporaneo e amico di Leone Magno e che in una lettera indirizzata ad Eutiche — in risposta ad un suo invito di appoggio — lo esortò a sottomettersi a Roma (4); e anche costui usa la

(1) *Epist.* 28.
(2) *Epist.* 95, 2.
(3) *Sermo* 3 *de Nativitate*, in Migne, *P. L.*, 54, col. 200.
(4) *Epist.* 25 fra quelle di Leone; in Migne, *P. L.*, 54, coll. 739-744.

stessa espressione: *Audistis inaudita ratione in uno corpore Deum hominemque misceri* (1).

Ad ogni modo, se resta un vago dubbio che la voce *mescolare* non avesse la stessa forza presso i Latini come presso i Siri, sarà bene restringersi a questi. Abbiamo in questo campo la testimonianza di Xenaia Mabugense (ossia Filosseno di Gerapoli), morto nel 518, che non solo fu vescovo monofisita ma anche uno dei più tenaci assertori e il più violento propagandista della dottrina di Eutiche. Costui nei suoi elegantissimi scritti cita spesso S. Efrem; una volta fra le altre egli commenta le parole del santo nel *Sermo* 6 *in Natal. Dom.* che dicono: *Lodevole e sapiente è colui che unì e mescolò la divinità con l'umanità; le nature, una dall'alto l'altra dal basso, ei mescolò come* [*si fa con*] *i farmachi e diventò la persona Dio-uomo* (2); e il suo commento suona così: *Dicendo « mescolò le nature come farmachi » egli significò « unì ». Il santo infatti non stimò che le nature della divinità e dell'umanità siano venute in mescolanza nella maniera dell'acqua e vino e delle altre nature liquide e fluenti, che sogliono perdere la genuinità della propria natura per mezzo della mescolanza e acquistare un nuovo sapore; ... perciò invece di « natura unita »... S. Efrem ha scritto « mescolata »* (3). E di nuovo altrove lo stesso scrittore monofisita asserisce che i due verbi MZG e ḤLṬ non sono in questi casi da intendersi della mescolanza volgare che porta con sè la confusione (4). — Dopo

(1) *Sermo* (142) *de Assumptione*, in Migne, *P. L.*, 52, col. 579.

(2) In *Opera Syriaca* II, 419. È da notare che questo passo è citato anche nel trattato contro i Monofisiti attribuito a Marone, di cui si è parlato nel cap. IV.

(3) Citato in *Bibl. Orient.* I, 81; ivi e nelle pagg. segg. sono riportate altre testimonianze di autori siri in tal senso.

(4) In *Bibl. Orient.* I, 80.

queste dichiarazioni i monofisiti potranno spiegare il sorgere della *natura* teandrica attraverso una mescolanza *sui generis* delle nature umana e divina che non implichi confusione: ma ciò non interessa; al nostro riguardo importa soltanto il valore lessicografico che hanno le loro dichiarazioni (1).

Infine, restringendosi anche più scrupolosamente ai soli scritti siriaci di S. Efrem, abbiamo molti passi in cui evidentemente il santo usa l'espressione *mescolare* per indicare l'unione intima di due esseri, i quali, pur essendo congiunti (radice: MZG ovvero ḤLṬ), non sono affatto confusi (radice: BLL) bensì distinti (radice: PRŠ). Un passo chiarissimo a tale riguardo è stato riportato sopra, trattando della Trinità; ad esso si possono aggiungere quelli di *Opera Syriaca* III, 71; 137; 173; 181; e gli altri rilevati in *Bibl. Orient.* I, 80 segg., 107. — Dopo queste premesse vediamo alcune soltanto delle testimonianze.

Nei *Carmina Nisibena* è spesso introdotto a parlare *il Maligno*, ossia il demonio. Una volta esso si esprime così: *Ho visto i profeti e i giusti — disse il Maligno ai suoi compagni — e quantunque le loro forze fossero molto possenti, tuttavia in essi v'era come un odore di me stesso. Infatti la pasta degli uomini è imparentata col fermento nostro. Costui invece* (cioè Cristo) *è rivestito del corpo d'Adamo e ci perturba, perchè il fermento nostro non domina su lui. Non è egli forse uomo e Dio? La sua umanità infatti è mescolata* (MZG) *con la sua divinità* (2). — In un carme liturgico poi il popolo doveva cantare in questa maniera: *Nel seno di Maria si fece bambino colui ch'è uguale al Padre dall'eternità. E*

(1) Del resto si può vedere a conferma il *Thesaurus Syriacus* del Payne Smith, sotto le due voci citate.

(2) *Carmina Nisibena* 35^{94-105}, pag. 57.

dette a noi la sua grandezza e prese la nostra debolezza; si fece mortale insiem con noi, e mescolò in noi la sua vita affinchè noi non moriamo ... Ella [*Maria*] *non concepì l'uomo in maniera che la natura sentisse l'ingresso di lui; poichè fino all'*[*ingresso nell'*]*utero era egli Fuoco e Spirito* (1), *nell'utero di sua madre si è fatto uomo rimanendo Dio perfetto* (2). — Si noti infine in quest'ultimo passo seguente come, nel pensiero di S. Efrem, le due nature rimasero integralmente due anche dopo la loro unione in Cristo, ed esplicarono ambedue le loro rispettive operazioni in modo unito ma non confuso; la quale posizione è precisamente l'opposta a quella dei Monofisiti. *Comprendi invero l'umiltà di nostro Signore dall'utero al sepolcro: ed osserva come, quasocia, la grandezza accompagni la piccolezza, e l'esaltazione l'umiliazione. Poichè quando in circostanze svariate si manifestò la grandezza di lui, la sua divinità si manifestò con segni straordinarii, affinchè si conoscesse che quell'uno, ch'era presente a quelle* [*circostanze*], *non era « uno » bensì « due ». Non v'era infatti la sola natura umile, nè la sola natura sublime: ma due erano le nature, delle quali una era mista* (ḤLṬ) *con l'altra, la sublime e la meschina. Perciò quelle due nature esplicavano* (MSRḤYN) *i proprii sentimenti, affinchè per mezzo dei sentimenti di due gli uomini discernessero ch'esse erano due; e non si stimasse ch'era « uno », ch'era semplice, colui ch'era « due » per mescolanza* (ḤLṬ); *bensì si conoscesse ch'era « due » per mescolanza colui ch'era « uno » per essenza* (3).

---

(1) *Fuoco e Spirito* la doppia espressione, già trovata, per indicare la natura di Dio.

(2) *Hymni de B. Maria* 18[12, 32] in *Lamy* II, 607, 614.

(3) *Sermo de Domino nostro* in *Lamy* I, 223-225.

Uomo — Peccato originale.

Nel commento al Genesi, ed altrove, S. Efrem interpreta la narrazione della creazione dell'uomo in senso letterale; basti citare il passo seguente, a preferenza di altri, perchè in esso appare anche la posizione di S. Efrem contro il traducianismo. *Prese Dio una costa da Adamo e fece la donna, affinchè il mondo avesse un solo capo; che poi da lui l'abbia presa, fu per adempire quel detto « Maschio e femmina egli li fece »* (Gen. 1^{27}); *ciò perchè alcuno non ritenesse che un altro era stato il fabbricatore della donna, e che egli non aveva insufflato lo spirito in Eva. Infatti non si genera l'anima dall'anima: « Osso » dice « dalle mie ossa »* (Gen. 1^{23}), *e non « anima dalla mia anima », e « saranno ambedue [un solo] corpo »* (Gen. 1^{24}) *non « [una sola] anima »* (1). — Parimente assai spesso S. Efrem insiste sulla nobiltà e libertà umana. Il passo seguente, oltre a queste cose, mostra anche la causa che determinò la caduta di Adamo e quindi — come si vedrà in seguito — il peccato originale. *Che Adamo sia stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, lo spieghiamo in tre modi: giacchè la lettera non chiamerebbe tale creatura somiglianza di Dio, se non a motivo della sua libertà e del suo dominio sulle creature; quindi che pure essa sia quasi un' immagine lo spieghiamo in tre modi. Primo: perchè come il potere di Dio è su tutte le cose, così il dominio d'Adamo s'estendeva su tutte le cose. Secondo: perchè ricevette un'anima pura, che in sè accoglieva ogni sorta di virtù e di grazie divine. Terzo: perchè per mezzo della parte conoscitiva della mente e di quella direttiva egli si*

(1) *In Genes.* 2, in *Opera Syriaca* I, 129.

estende ad ogni luogo ed eccita in sè le immagini di tutto c che vuole. Fu creato dunque Adamo non come vivente c non [potesse] morire, nè come mortale che non potesse n vere; per questo fu dato il precetto (del frutto proibit *e proposto alla volontà di lui, affinchè se avesse ubbidi fosse vissuto, se non avesse ubbidito fosse morto. Ma eg scelse la morte e ripudiò la vita* (1). — La condizione d primo uomo era anche speciale perchè, oltre il resto, *Paradiso in cui fu collocato [l'uomo mostra] la scienza perfet e chiara di costui, la sua mente perspicace e l'elevatezza cognizioni illustri* (2). Tuttavia questo stato privilegia durò assai poco, almeno riguardo alla donna: insegna i fatti S. Efrem che la trasgressione del precetto dato protoparenti avvenne quando Eva esisteva soltanto d un'ora di tempo (3).

La dottrina della caduta di Adamo, trasmessasi con colpa d'origine ai suoi discendenti, e la sua redenzione p mezzo di Cristo, opposto come novello Adamo al prim uomo, è assai frequente in S. Efrem; anche qui perc basteranno pochi saggi. Ecco, ad esempio, com'egli an plifica l'idea di Colossensi 2^{14}: *La trasgressione del pr cetto nel giardino aveva scritto ad Adamo un chirografo, p il quale fu reo ed asservito alla morte tutto il genere uman La giustizia di Gesù lo innalzò sul Golgota: col sang e con l'acqua del suo fianco lacerò egli il chirografo d nostro [umano] genere. Benedetto colui che affisse sulla s croce il debito della morte vorace e dette la giustificazione*

(1) *In Genes.* 1, in *Opera Syriaca* I, 128. Cfr. anche il tratto *Lamy* IV, 445-447.

(2) In *Opera Syriaca* I, 129.

(3) In *Opera Syriaca* I, 29.

l'uomo! (1). — E altrove ritornando sopra la stessa idea, e facendo anche risaltare la cooperazione di Maria alla redenzione: *Adamo era reo del chirografo alla giustizia per consiglio del serpente, e la pena fu trasmessa a tutte le generazioni. L'angelo* (2) *e la donzella si disposero, parlarono, ascoltarono, e annullarono il debito* (3). — Nè la caduta di Adamo ammetteva qualche possibilità umana di risorgimento. *Adamo peccò ed acquistò tutti i nostri dolori, e il mondo a esempio di lui* [*acquistò*] *tutti i nostri debiti. Ed era lungi dal pensare a come sorgere, come se la caduta gli fosse piaciuta. Gloria a colui che venne a ripararlo! — Questo motivo chiamò il Purissimo* (Cristo) *a venire a battezzarsi anch'esso insieme con gl'impuri. Per la gloria di lui si aprirono i cieli; colui che battezza purificando tutti quanti gli uomini, discese nell'acqua e la santificò per il nostro battesimo* (4).

Mariologia.

S. Efrem è uno dei Padri che abbiano più parlato di Maria in qualunque secolo siano essi fioriti, ed è assolutamente il più abbondante in questa materia fra i suoi predecessori e contemporanei.

Il pensiero fondamentale di S. Efrem su tal punto è che

---

(1) *Hymni dispersi* 22^{8}, in *Lamy* IV, 771.

(2) *L'angelo* è nel testo letteralmente *il vigilante*, come spesso in S. Efrem. Ciò ha la sua importanza anche nel campo dottrinale: ma per l'angelologia di S. Efrem cfr. specialmente i passi di *Opera Syriaca* II, 218; 224-225; *Overbeck*, pag. 86; *Lamy* I, 233-235.

(3) *Hymni de instaur. Eccl.* 4^{1}, in *Lamy* III, 973. Cfr. anche II, 614.

(4) *Hymni de Epiphania* 10^{1-2}, in *Lamy* I, 97.

le sublimi prerogative di Maria, le quali sono descritte d lui con ampiezza e facondia straordinarie, sono spontane conseguenze del privilegio riserbatole di essere la madr di Gesù. E come egli contrappone — come vedemmo — Gesù ad Adamo, così contrappone Maria ad Eva Adamo insieme con Eva causa e propaga la morte, Ges insieme con Maria causa a propaga la vita. Nel penultim passo allegato Maria è presentata chiaramente quale coo peratrice della redenzione umana, e la sua risposta all'an gelo fu l'inizio dell'*annullamento del debito*. Queste spon tanee conseguenze, portate logicamente fino all'ultim limite, conducono S. Efrem ad affermare che il concep mento di Maria è immune dal peccato originale.

Questa parte della dottrina di S. Efrem merita un speciale considerazione. — Nessun altro Padre, nè ante riore nè posteriore a S. Efrem, espone con termini altret tanto precisi e perentorii tale dottrina. Il celebre pass di Ambrogio (1) citato in tal senso è molto meno efficac di quelli di S. Efrem; quello di Agostino (2) ha un valor anche più limitato. S. Efrem invece, fondandosi sulla tra dizione delle chiese siriache e unicamente — come si è gi visto — su essa, rappresenta per questa parte quella trad zione dogmatica che fu messa fuori di discussione soltant dalla definizione ufficiale di Roma degli 8 dicembre 1854.

---

(1) *Suscipe me* [*Domine*] *non ex Sara sed ex Maria; ut incorrup sit virgo, sed virgo per gratiam ab omni integra labe peccati.* In Mign *P. L.*, 15, col. 1521 [al. 1599; num. 1255].

(2) *Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honore Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaesti nem* (*unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vince dum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit quem co stat nullum habuisse peccatum?*) *hac ergo virgine excepta, etc.* In Mign *P. L.*, 44, col. 267.

In primo luogo egli pareggia l'anamartesia di Maria a quella di Cristo. *Tu soltanto* [*o Signore*] *e la tua madre siete coloro che sotto ogni riguardo siete totalmente belli; giacchè macchia* (MVM') *in te o Signore non v'è, nè alcuna labe* (KVTMT') *v'è nella tua madre* (1). S'interpreti questo passo come si voglia, ma è chiaro che nel pensiero di S. Efrem — il quale, come si è visto, asserisce in modo così perentorio l'universalità della colpa d'origine — Maria doveva essere un'eccezione a tale universalità, altrimenti non poteva usare termini così ampii, e tanto meno fare un confronto così ardito e con risultato affermativo.

Ancora: S. Efrem pareggia lo stato di Maria a quello di Eva prima della caduta. *Due* [*donne furono*] *le pure, due le semplici: Maria ed Eva; esse stettero alla pari.* [*Ma*] *l'una fu causa della nostra morte, l'altra della nostra vita* (2). E segue per tutto il discorso esegetico, di cui questo passo è l'inizio, comparando le due donne a due occhi di una stessa faccia: di cui però uno è totalmente cieco, e questo simboleggia Eva; l'altro invece splende di mirabile luce, e questo rappresenta Maria. — Anche in questo passo il paragone, concluso con la parità, sarebbe assolutamente falso se nel pensiero di S. Efrem Maria non fosse immune dalla colpa d'origine, poichè — sempre nel pensiero del Dottore siro — la principale differenza fra lo stato di Eva prima della caduta e quello di tutti i suoi discendenti è appunto la colpa d'origine.

Infine: in Maria mancano quelle che furono le tipiche conseguenze della caduta di Eva. *Felice te o Palazzo!*

---

(1) *Carmina Nisibena* 27^{44-47}, pag. 40.

(2) *Sermo exeg. in Genes.* 3^{6} in *Opera Syriaca* II, 327. Per tal confronto vedi anche tutto il 2° degli *Hymni de B. Maria* in Lamy II, 523: specialmente la strofa 8^{a}.

Palazzo di colui ch'è il gran re! La tua porta è negat mortali: il re glorioso dimora entro di te (1): *l'amore d è un muro* [*di protezione*] *per la tua bellezza! Il tuo sfuggì alle doglie della maledizione. Per mezzo del serp entrarono i dolori della donna: si confonda quell'Immo vedendo che le doglie da lui* [*causate*] *non sono dentro il seno!* (2). Anche di questo passo l'esegesi non può e dubbia, specialmente alla luce degli altri precedenti. condo Genesi 3^{16} le doglie del parto sono il diretto eff della caduta di Eva; che viene inflitto appunto co prime parole di ciò che S. Efrem chiama *la maledizi* tanto che egli stesso riferisce espressamente le *doglie serpente.* Ora, se queste doglie non entrarono in Ma non fu per un miracolo limitato ad esse, ma conseguen mente al fatto ch'ella è sfuggita alla maledizione causa delle doglie, e che *l'Immondo* non è riuscito ad est dere la sua azione su Maria. La mancanza dell'effetto stifica secondo S. Efrem la mancanza della causa, della colpa d'origine. E appare chiaro che questa econo particolare riguardo a Maria è dovuta all'*amore del glor re che dimora in lei* e ne ricinge *la bellezza come mur* protezione; ossia, uscendo di metafora, che le preroga di Maria sono conseguenze del privilegio riserbatole di e la madre di Gesù: il quale principio, come si è detto so è il fondamento della Mariologia di S. Efrem.

---

(1) Cfr. Ezechiele 44^{2-3}.

(2) *Hymni de Virginitate* (ed. Rahmani) 24^{11}, pagg. 69-70.

(3) A rigore il passo, come si è visto, dice « il tuo seno sfuggì *doglie* della maledizione »: ma che, secondo S. Efrem, Maria sia s gita alle *doglie* appunto perchè sfuggì alla *maledizione*, si racc sopratutto analizzando il passo alla luce di quello immediatam precedente; ed è appunto ciò che ho premesso.

Oltre questo punto particolare, sono infiniti i passi cui S. Efrem esalta le altre prerogative di Maria, e in do speciale la sua perfetta e perpetua verginità (1). l'imbarazzo della scelta credo opportuno riportare egralmente un suo inno (2), che si può considerare volmente come un riassunto di tante altre composi-ni, in modo particolare per la fermezza (unita ad una chezza che oggi può apparire alquanto rude) con cui erisce la sua verginità.

Esulta o stuolo di donzelle — per la vergine di prodigio iena — che curvandosi partorì il Gigante — il quale inse di ritorte il Ribelle — affinchè non seducesse le zelle.

La vostra madre Eva aveva egli sedotta — ed essa aveva ngiato il frutto mortale; — la vostra sorella Maria de-tò — l'albero che aveva arrecato la morte, — ed ella dette utto che vivifica tutto.

---

(1) Ciò naturalmente astraendo dai testi greci, come ho fatto ui per maggior sicurezza di autenticità. Quindi sotto questo aspetto perflua la dissertazione dell'Assemani in *Opera Graeca* III, pa-LVII segg., la quale dimostra che un passo del discorso (greco) . Efrem *in margaritam praetiosam* (*Opera Graeca* II, 259) non av-a la verginità di Maria *in partu*. Il fatto stesso che si tratta di testo greco, che nella migliore ipotesi è una versione, impone di insistere nella frase: tanto più che il passo in questione è una com-azione, presa dalla conchiglia che emette la perla. Del resto l'As-ani, senza violentare il testo, interpreta in senso favorevole, e ga altri passi greci di S. Efrem che mettono il suo pensiero fuor di dubbio. Ai quali si possono aggiungere sia i testi siriaci già noti Assemani, sia quelli ch'esso non conosceva ancora: a questi ap-engono i testi che riporto sopra e che sono apodittici.

(2) È tutto il 4° degli *Hymni de B. Maria* in *Lamy* II, 529-533. — a traduzione ho indicato i singoli versi con una lineetta, e le sin-strofe con la nuova riga.

Dentro lei, nel suo ventre dimora il Fuoco (1), — *sopr il suo petto un prodigio grande; — con le sue dita tratta el il Fuoco, — nel suo grembo reca ella il Sole; — il s evento sgomenta a narrarsi.*

Il plasmatore dei fanciulli ella porta, — il fattore de l'[uman] genere ella partorisce, — al sostentatore ella dà latte; — chi mai riesce a parlare — d'un fatto tutto m rabile?

Maria di prodigio era ripiena, — nell'anima sua e sapiente, — nel corpo suo era santa, — nei suoi pensie era pura: — la Fiamma ella recava.

Come sarebbe stato possibile — che passasse lo stupo dalla sua anima — ovvero l'ammirazione dalla sua men — ovvero la commozione dal suo pensiero — perchè ave partorito ed era vergine?

Portava ella nelle mani il bambino, — e vedeva i [segn verginali nel proprio corpo: — il latte nelle sue mammel rigurgitava, — e non fu scossa nella sua verginità; — tu todì di stupore era ella ripiena.

Le carezze di lei erano sapienti: — quando v'era gen che ascoltasse, — lo accarezzava ella come pargoletto; quando non v'era alcuno, l'adorava — come Signore del maestà.

Portava ella nel suo grembo il bambino — e l'anima s era piena d'ammirazione: — si gloriava di lui ch'era s figlio — e sapeva di lui ch'era suo Signore; — il figlio e Signore ella portava!

Vedeva che portava il bambino — e che la sua vergini era rimasta: — e il fatto nuovo ch'era accaduto, — le da forza a conoscere — che colui ch'ella portava era Dio.

---

(1) *Fuoco*, la solita metafora per *Dio;* così appresso *Sc Fiamma.*

La Vergine piena d'ammirazione — custodiva occultamente il mistero, — sapendo chi era e di chi era figlio — il frutto benedetto ch'ella portava: — e di tutto ciò era edotta.

Ezechiele, che appartenne all'esilio, — con occhio profetico — vide la vergine figlia di David, — e delineò l'immagine della verginità — nelle sue rivelazioni divine.

La profezia della gente dei Caldei — aveva delineato l'immagine di Maria: — la pose nel libro dei profeti — e conservò il racconto di lei nelle Scritture, — affinchè colui che legga intenda.

Mostrò il Signore al profeta — negli atrii sacri — una porta chiusa e gli disse: — « Questa sarà chiusa — perchè il Signore entra per essa » (1).

A semplice titolo di conferma e schiarimento, è bene aggiungere a questo inno il principio di quello che lo segue immediatamente (2): il quale, sebbene trasmesso dai codici con qualche incertezza circa l'ordine delle strofe, è di una efficacia pari alla sua ingenua e pura franchezza.

Che la vergine partorisca — sente [dire] e non crede — lo scriba ed il sofista, — poichè vede che naturalmente — non è affatto possibile — che partoriscano le vergini. — In Maria la natura fu superata e vinta: — ella infatti concepì vergine — e vergine partorì. — Per tale via non è possibile — che la natura proceda.

Il bambino apparve ed uscì — per la via dei bambini. — E sua madre fu vergine, — e di prodigio fu ella ammantata; — il frutto ella portò, — e il suo grembo restò sigillato. — Nuova fu quindi la via per cui procedette — il miracolo,

---

(1) Ezechiele 44^{2-3}; cfr. l'ultimo passo allegato sopra.

(2) Sono le prime quattro strofe del 5° degli stessi *Hymni*, in *Lamy* II, 533-535.

concedendo — alla vergine il parto: — la qual cosa non concede — la natura alle femmine (1).

La vergine io voglio celebrare — che diventò per grazia — madre del Signore di tutti! — Concepì ella senza seme, — partorì senza uomo, — fruttificò senza amplesso: — tale miracolo avvenne nel mondo! — Partorì ella un ammirabile, — senza che si comprenda come; — non sono infatti capaci — i dotti a scrutarlo.

La donzella ha latte, — la vergine ha un bambino! — Chi non ammirerà — la madre gloriosa — quando si curva per partorire, — quando dà il latte, — quando si rassomiglia ad una madre in tutto? — Ben si vergogni lo scriba — che scruta la madre — la quale verginalmente divenne — madre del suo creatore.

È notevole in questo secondo inno l'allusione ai soliti *scrutatores:* essi avevano spinto le loro elucubrazioni anche nella nascita corporale di Cristo, spiegandola o come semplice parvenza o chi sa in quali altre maniere. Da ciò anche dipende probabilmente la casta insistenza di S. Efrem nel descrivere la materialità della nascita corporale di Cristo e della maternità verginale di Maria.

Novissimi.

Un aspetto caratteristico ha la dottrina di S. Efrem sui Novissimi, e ciò la rende di un'importanza storica speciale.

Si è già visto come sia dottrina comune presso i Siri recenti, attestata inoltre per i tempi di S. Efrem dai docu-

(1) È da riferirsi, naturalmente, al precedente *vergine.*

menti di S. Afraate, che l'anima si trovi in uno stato di sonno o incosciente letargo nel tempo che intercede fra la morte del corpo e la sua resurrezione: nel giorno della resurrezione, all'universale giudizio, essa si sveglia e riunendosi al corpo riceve la sorte che le spetta. A quanto sembra questa dottrina fu provocata dalla considerazione dello stato imperfetto e violento in cui si trova l'anima separata dal corpo, e specialmente dalla difficoltà di spiegare come possa l'anima sentire, percepire e conoscere, qualora venga separata dal corpo.

Ha accettato S. Efrem questa dottrina? O almeno vi sono tracce da cui si possa argomentare ch'egli l'ha conosciuta e ne ha subìto qualche influenza? — Secondo l'opinione che ho potuto farmi, bisogna rispondere alla prima domanda in modo negativo, e alla seconda in modo affermativo (1).

---

(1) Cfr. Bickell, *Carmina Nisibena*, proleg., pag. 24 segg. — Dall'esposizione, che vado facendo sopra, della dottrina di S. Efrem su tale questione appare che qui manca quella nitidezza di concezione e chiarezza di espressione che altrove il massimo Dottore dei Siri mostra sempre; vi si trovano termini in parte equivoci, e qualche volta apparentemente contradittorii: alcuni concetti sono affatto nuovi (ad esempio, le varie zone e specialmente la *siepe* del Paradiso) nè hanno riscontro — che sappia io — in altri Padri siriaci: in genere poi si nota un'oscillazione di pensiero che, essendo eccezionale in S. Efrem, deve aver avuto anche una ragione eccezionale. Quale? Come già ho accennato in precedenza, io credo che in questo punto ci troviamo davanti ad una rielaborazione personale di S. Efrem della dottrina del letargo spirituale. Egli cioè la trovò predominante nelle chiese siriache, ma — basandosi sull'altro fondamento della sua teologia, che fu lo studio diretto della Scrittura — la ritenne insostenibile; ne modificò quindi il concetto, conservando parte della terminologia: fu perciò naturale che in questo nuovo lavoro di reazione non tutto fosse chiaro e rifinito. Senza dubbio però la sostanza della sua nuova concezione sullo stato delle anime staccate dal corpo non si oppone

Per cominciare dalla seconda questione, è certo ch
S. Efrem usa frequentemente le espressioni di *sonno*
dormienti, *sveglia*, per indicare la morte, i morti, la resur
rezione: e senza dubbio queste espressioni sono state pres
dalla terminologia comune a quelle chiese siriache a cu
egli doveva la sua formazione culturale, e s'accordavan
con il linguaggio usuale di quei cristiani a cui egli s'indi
rizzava. Tuttavia queste espressioni per S. Efrem son
semplicemente metaforiche, nè più nè meno come pos
sono trovarsi nella I[a] Corintii o nella I[a] Tessalonicensi,
come sono ancor vive — almeno le prime due — nell'odiern
linguaggio cristiano. Ecco infatti in primo luogo un passo
fra molti, che mentre attesta l'uso delle espressioni, n
mette fuor di dubbio l'accezione metaforica. *Come a ser*
dalle fatiche, [*i giusti*] *si riposano nella morte temporal*
e come dormienti, da dentro i sepolcri si svegliano e si rive
stono di gloria. Certo per noi essi sono defunti e dal nostr
sguardo sono lontani, tuttavia la loro conversazione è con no
ed essi ci ammaestrano sebbene dormienti. Soltanto i lor

---

più — come si oppone S. Afraate — a ciò che fu poi la dottrina ufficia
mente ortodossa, bensì si accorda agevolmente con la sostanza
questa.

Era già sotto stampa questo mio studio quando m'è giunta
continuazione della classica opera del Bardenhewer, *Geschichte d*
altkirchl. Literatur[1-2] IV (Freib. i. B., 1924). Nella parte ivi dedica
a S. Efrem (pagg. 342-375) l'autore tocca brevemente anche la qu
stione dell'escatologia del Dottore siro, ed esprime l'opinione che
sua impronta caratteristica sia dovuta alla lotta che S. Efrem cond
ceva contro i negatori della resurrezione (p. 369). — Certamen
questa fu l'occasione *esterna* della formazione del suo sistema escat
logico; ma il coefficiente *interno* — del quale il Bardenhewer non
occupa — dovette essere la dottrina predominante nelle chiese s
riache, che fu rielaborata e modificata personalmente da S. Efre
come dico sopra: fu dunque un coefficiente per reazione.

indumenti rimasero disfatti, quelli corporei che le malattie dilacerano: ma l'anima rimane in vita nel modo in cui era e senza disfacimento. L'anima dei giusti è con noi, poichè con noi è la loro parola, e come viventi ci parlano nelle leggi e negli ammaestramenti. L'anima loro è viva e parlante, conservata nell'Eden al Creatore: i corpi sono conservati nella terra, come pegno da restituirsi (1). Notevole è l'espressione finale che dice esser l'anima dei defunti *viva e parlante*, la quale esclude il sonno non metaforico e lo stato d'incosciente letargo nel senso affermato da S. Afraate o dai Siri recenti. Essa ritorna identica nel passo seguente. *Non già morto sei tu, o degnissimo; vivo sei tu e parlante: poichè sono dormienti, e non morti, coloro che sono defunti in Cristo* (2).

Eliminato questo punto, passiamo a vedere che cosa pensasse S. Efrem dello stato delle anime separate dal corpo e in attesa della resurrezione di questo. Non mancano infatti passi in cui sembra che anch'esso ammetta la dottrina di S. Afraate e degli altri Siri, per cui qualunque decisione circa la sorte definitiva del defunto è rimandata al giorno della resurrezione. Se ciò realmente fosse, è chiaro che S. Efrem avrebbe accettato non soltanto le espressioni testè rilevate ma anche il loro senso letterale e il contenuto dottrinale, mentre l'uso metaforico ch'egli fa delle medesime dovrebb'essere spiegato come una pia interpretazione, quasi come un tratto puramente poetico od oratorio. — Ecco alcuni di questi passi. *Una sola è la strada di tutti quanti, o fratelli miei, dalla nascita alla morte e dalla morte alla resurrezione. Ma da qui cominciano due*

(1) Inno funebre 1, in *Opera Syriaca* III, 225.
(2) Inno funebre 16, in *Opera Syriaca* III, 258.

strade, una [*che conduce*] *al fuoco e l'altra all'Eden* (1
Sembrerebbe quindi potersi concludere che fino alla resur
rezione, che rappresenta la biforcazione della strada, si
i giusti che i peccatori si trovino nelle stesse condizion
— Ciò sembra esplicitamente confermato dal passo se
guente. *Gli angeli trasporteranno te,* [*o giusto,*] *in qu
giorno della resurrezione e collocheranno la tua persona all
parte destra ... Un bene senza fine erediteranno i giusti i
quel giorno della resurrezione e salmeggeranno in gloria* (2
È notevole infatti l'insistenza con cui S. Efrem rimand
il trionfo del giusto defunto al giorno della resurrezione
— Ancora; parlando appunto del paradiso, S. Efrem
dopo aver detto che Mosè per aver tentennato una volt
nella fede non potè entrare nella terra promessa, e ch
Adamo per la sua caduta fu scacciato dal paradiso, ag
giunge che *nella resurrezione entreranno Mosè in quell
terra, Adamo nel paradiso* (3). Quindi, prima di que
giorno, Adamo non entrerà.

Senonchè queste difficoltà sono solo apparenti, e i re
lativi passi risentono di quella incertezza, e quasi familia
rità, di terminologia che si riscontra non di rado negli an
tichi Padri, specialmente negli scritti indirizzati al popol
S. Efrem cioè in questi passi, quantunque parli dell'uom
in genere, si riferisce soltanto al corpo distinto dall'anima
La prova apodittica di ciò è che in altri passi, immensa
mente più numerosi, S. Efrem dice che l'*anima* del giust
o anche il *giusto* senz'altro, è già a godere in paradis
anche prima della resurrezione: il che evidentemente esclud
qualunque sonno o letargo nell'anima, ed obbliga ad in

(1) *Carmina Nisibena* 73^{24-28}, pag. 137.
(2) Inno funebre 21, in *Opera Syriaca* III, 269-270.
(3) *Sermo* 4 *de paradiso Eden*, in *Opera Syriaca* III, 572.

terpretare quegli altri passi come riferiti al solo corpo. — Eccone alcuni (1). *Non ti rincresca,* [*o defunto,*] *di esserti addormentato, poichè al* [*celeste*] *talamo ti ha condotto il tuo Signore. Beato te che fra i santi ti delizii nel regno eccelso! Benedetto colui che ti sottrasse dal travaglio e ti dette riposo dal combattimento. Prega ed impetra per tutti noi, affinchè diventiamo degni di vederti nel* [*celeste*] *talamo, ed insieme con te esultiamo e ci deliziamo nel regno dei cieli* (2). Dunque l'*anima* del giusto defunto si delizia, subito dopo la morte, in Dio. Ad ogni modo la distinzione fra l'anima e il corpo è messa espressamente in rilievo nel passo seguente. *Preziosa è agli occhi del Signore la morte del suo pio ... il quale lasciò a noi,* [*qual*] *vaso mondo e prezioso e senza macchia, il suo corpo casto e santo; invece l'anima sua, ecco, abita insieme con gli angeli e fa preghiere in prò delle anime nostre* (3). — Più particolareggiati sono poi i passi seguenti, perchè, mentre confermano il già detto, indicano più esattamente il luogo ove vanno le anime separate dal corpo. *L'anima si separa dal corpo in virtù del tuo comando,* [*o Signore,*] *e si innalza al ripostiglio* ('VSR = tesoro, granaio, deposito, ripostiglio) *della vita, ove tutti i santi aspettano il tuo gran giorno in cui s'ammanteranno di gloria e renderanno grazie* (4). Cioè, il giorno della resurrezione. In attesa del quale le anime godono, sì, già di Dio, ma attendono il loro corpo nel *ripostiglio.* Ciò è ancora confermato dal seguente passo, nel quale S. Efrem argomenta la necessità della resurrezione del corpo appunto

(1) Chi volesse riscontrarne altri può vedere *Opera Syriaca* III, 227, 231, 234, 236, 250, 254, 259, 269, 273, ecc., ovvero *Carmina Nisibena* 13, 14, 43, 49, ecc. (numeri dei carmi).

(2) Inno funebre 15, in *Opera Syriaca* III, 255.

(3) Inno funebre 83, in *Opera Syriaca* III, 357.

(4) Inno funebre 68, in *Opera Syriaca* III, 336.

dal fatto che le anime dal celeste ripostiglio reclamano i loro corpo, mentre questo a sua volta risente del loro ri chiamo. *Ecco, sotto terra, o miei cari, stanno i cadaveri e corpi dei sepolti, ma i giusti stanno in cielo. Questi du luoghi infatti contengono i depositi* (GV'LN) *degli uomini Quindi la terra e il cielo griderebbero se i giusti fossero frau dati* (1). Se fossero cioè fraudati della resurrezione, di cu tratta tutto il carme. — Ecco infine un ultimo passo i cui è descritta la separazione dell'anima dal corpo e i loro avviarsi alle provvisorie sedi. *Sta l'anima* (subit dopo la morte) *in grande angustia ed affanno, sollecitata a andare di qua e di là. I demonii vogliono che vada con lor alla Geenna; gli angeli invece che s'avvii con loro alle lumi nose sedi ... Se ne sta l'anima presso il corpo e gli dice: L morte mi ha sopraffatta; tu rimani in pace, chè io me ne vad — Il corpo le dice: Và in pace, anima cara; il Signore che ha creati ci farà scampare dalla Geenna* (2). Quest'ultim desiderio del corpo è da riferirsi evidentemente al corp soltanto, giacchè l'anima già s'avvia alle *sedi luminos* (trattandosi di un giusto), e tutto il dialogo non è che un finzione poetica.

Vi è poi tutto un discorso di S. Efrem che va cons derato a parte, perchè tratta direttamente la questione riassume i principii che finora abbiamo visti occasiona mente enunciati; da esso appare anche come S. Efre abbia sentito tutta la gravità del problema di come poss percepire e conoscere l'anima umana mentre è separat dal corpo, di quel problema cioè che — come si è detto sembra aver provocato l'opinione del letargo spiritua diffusa tra i Siri.

---

(1) *Carmina Nisibena* 73[1-7], pag. 136.

(2) È quasi tutto l'Inno funebre 59, in *Opera Syriaca* III, 325-326

È il *Sermo* 8 *de paradiso Eden* (1). Ivi S. Efrem, parlando del buon ladrone a cui fu rivolta la promessa: «Oggi sarai meco in paradiso»; si fa una difficoltà, chiedendosi come ciò sia avvenuto, *poichè non è possibile che l'anima abbia delle percezioni nel paradiso, senza il suo socio, il suo ricettacolo e la sua cetra.* (Questi tre ultimi termini indicano il corpo, che è una *cetra* ecc. dell'anima). — A questa obiezione S. Efrem risponde premettendo una considerazione antropologica, che riconosce in sostanza la fondatezza dell'obiezione. Egli dice che come il corpo ha bisogno dell'anima per vivere, così l'anima del corpo per percepire; perciò quando una delle due parti manca, l'uomo è imperfetto. Da ciò poi trae la conclusione teologica. *Non è invero deficiente in nulla quel benedetto luogo* [*del paradiso*], *bensì vi è perfetta e compiuta ogni cosa; e non è possibile che l'anima da sola entri ivi, perchè essa è deficiente di tutte quelle cose, dei sensi e della cognizione. Nel giorno della resurrezione il corpo con tutti i suoi sensi, quando cioè è compiuto, entrerà.* A dimostrazione di ciò S. Efrem porta la ragione che il corpo d'Adamo, prima dell'infusione dell'anima, era muto ed insensibile; inoltre, come i protoparenti cominciarono a godere dell'Eden solo in istato perfetto, così ne furono scacciati allorchè rimasero imperfetti in una delle due parti ond'erano composti: perciò vi rientreranno nella resurrezione.

Dunque, come ha detto, *nel giorno della resurrezione il corpo ... entrerà.* Se però *non è possibile che l'anima da sola* entri nel paradiso, perchè *deficiente*, ov'è l'anima di Adamo e dei giusti in genere? Anzi, come mai lo stesso S. Efrem, nei numerosi passi allegati sopra, dice che l'anima dei giusti *si delizia nel regno eccelso*, che *abita con gli an-*

(1) In *Opera Syriaca* III, 586-588.

geli ecc.? — A questa domanda risponde S. Efrem nella chiusa di questo stesso discorso, e ci offre nella risposta quello ch'è forse il tratto più tipico della sua dottrina. Egli dunque dice che, essendo Adamo rimasto vittima del demonio, *nostro Signore uscì a cercarlo: entrò e lo trovò nell'inferno, e lo allontanò estraendolo da lì; e lo introdusse in paradiso, cioè nelle regioni deliziose che sono sulle siepi* (SYG') *di esso* [*paradiso*]. *Le anime dei retti e dei giusti abitano ed aspettano quivi i loro corpi diletti, poichè all'aprirsi della porta del giardino* [*dell'Eden*] *i corpi e le anime esclameranno: Osanna! Benedetto colui che estrasse Adamo insieme con i molti*

Concludendo, il pensiero di S. Efrem risulta esser questo: il *ripostiglio* ossia i *depositi*, ove va l'anima staccata dal corpo e in attesa della resurrezione di questo, stanno precisamente sulla *siepe* del paradiso; a resurrezione avvenuta, essendo l'uomo *compiuto* e non *deficiente*, potrà entrare nell'interno del paradiso; frattanto però l'anima staccata, ancorchè trattenuta nel ripostiglio, *si delizia nel regno eccelso* poichè *abita con gli angeli* ecc. è insomma beata. Dunque in realtà la *siepe* è già paradiso.

Per ben comprendere questa dottrina di S. Efrem bisogna vedere brevemente che cosa egli pensi del paradiso.

Questo punto è trattato ampiamente da lui nei suoi inni *de paradiso Eden* (1); e la prima cosa che colpisce il lettore profano è l'affinità notevole che la concezione di queste composizioni ha con quella del paradiso terrestre della Divina Commedia. — S. Efrem comincia col dire

(1) In *Opera Syriaca* III, 562 segg., a cui sono da aggiungersi gli altri tre pubblicati dall'Overbeck.

d'aver visto il paradiso *con gli occhi della mente*. Il paradiso ove vanno i giusti dopo la resurrezione è — come il lettore avrà già notato — precisamente il giardino dell'Eden, ove furono i protoparenti. Esso è posto più in alto dei più alti monti, e perciò le acque del diluvio, che secondo il racconto biblico ricoprirono i più alti monti, giunsero appena a sfiorare le falde del paradiso (1). — Sembra poi che poco prima del paradiso propriamente detto, ma certo al difuori, vi sia il purgatorio: ivi andrebbero specialmente coloro che peccarono per ignoranza e non per cosciente malizia (2). — Quindi comincia la regione del vero paradiso. Essa è divisa in tre zone: quella bassa (ŠPVL'), quella media e quella eccelsa; nella bassa vanno i convertiti o penitenti, nella media i giusti o innocenti, nell'eccelsa i trionfatori. Sopra a tutte e tre vi è poi il trono divino (3). La zona bassa non è in sostanza che una continuazione della già vista *siepe*, ove sono i depositi delle anime staccate dal corpo, e ove già si trova Adamo e gli altri giusti in una beatitudine che è spiritualmente ma non antropologicamente perfetta (4).

Ognuna di queste zone è ricettacolo delle più squisite delizie, che S. Efrem descrive con indole e vivacità tutta orientale. E senza dubbio, i prati smaltati di verde e olezzanti di eletti profumi, i frutti di nuovo sapore, le fontane zampillanti di fresche e gustosissime acque, e simili tratti

(1) Cfr. *Opera Syriaca* III, 563. È notevole che questa opinione fu condivisa da altri Padri, ad es. da S. Giov. Damasceno, *De fide orthod.* II, 11, in Migne, *P. G.*, 94, coll. 911-913 (cfr. ivi le note dell'editore).

(2) Cfr. *Opera Syriaca* III, 565; 595; ma questi due passi saranno discussi a parte in seguito, in fondo a questo capitolo.

(3) Cfr. *Opera Syriaca* III, 567-568; 572-573.

(4) Cfr. *Opera Syriaca* III, 572, quintultima riga (del testo siriaco).

descrittivi, non sono per S. Efrem dei puri simboli ma delle autentiche realtà (1). Altrettanto reale è — come vedremo — il fuoco dell'inferno.

Tuttavia in ciascuna di queste tre zone dell'Eden vi sono dei gradi, diversi uno dall'altro, e assegnati ai giusti a seconda dei loro meriti. In un passo riportato qui appresso S. Efrem conta fino al *trentesimo* [*grado*], dopo il quale parla dell'*eccelso;* probabilmente ciascuna delle tre zone conteneva dieci gradi.

Uno degli argomenti preferiti nei discorsi di S. Efrem specialmente in quelli che miravano alla compunzione, è il giudizio universale: questo doveva essere anche il soggetto più frequente delle sue particolari meditazioni, per le quali egli è diventato per eccellenza il Santo della compunzione. Con la descrizione del giudizio egli minaccia gli eretici, agita ed esorta i peccatori, conferma e compunge i fedeli. *Sappiamo tutti, o diletti, che un giudizio tremendo dovrà venire: eppure non v'è chi lo richiami al pensiero, non chi si ricordi della propria stoltezza. Poichè un grande giudizio si farà di colui* [*ch'è peccatore*], *nè vi sarà un termine al suo tormento; neppure per un breve tempo cesserà e si quieterà* [*la pena del*] *giudizio del suo delitto, poichè essa durerà in eterno nè v'è alcun tempo in cui gli verrà rimesso. Giudizio di vendetta sarà quello e pagherà a ciascuno il suo debito* (2).

---

(1) Quantunque non così crasse come suonano i termini, ma sottili e aeriformi; cfr. il *Sermo* 11 *de parad. Eden* in *Opera Syriaca* III 595-597.

(2) *Sermo de fine et admon.* in *Lamy* III, 147; oltre al restante di questo discorso, vedi anche il *Sermo de magis, incantatoribus et divinis* ecc. in *Lamy* II, 391 segg. Nota però che secondo il Burkitt

Anche in questo punto però S. Efrem ha una dottrina speciale, quantunque sembra che si ritrovi in altri Padri (1): ed è che passando attraverso uno stesso fuoco si scopriranno i giusti ed i malvagi. [*Nel giorno del giudizio*] *passeranno per lo stesso fuoco che serve da prova i retti ed i malvagi, e saranno provati in esso: passando i giusti esso tace, ma vedendo i malvagi divampa* (2).

Quasi sempre insieme con la considerazione del giudizio è intrecciata quella dell'inferno, di cui è messa in rilievo l'eternità delle pene e la realtà del fuoco o della tenebra che ivi sono strumenti di punizione. Anche qui per l'abbondanza del materiale è bene limitarsi ad un solo passo dei più rappresentativi. *Quelli che hanno fatto il bene andranno in un luogo pieno di beni: i cattivi invece rimarranno nella Geenna per diventar preda del fuoco; li travolgeranno flutti di fuoco e ciascuno andrà alla sua dimora. V'è chi sarà immerso in questo fango, e in eterno non sarà estratto; v'è chi sarà gettato nel fuoco ed ivi starà in eterno. Uno uscirà fuori nella tenebra, e non vedrà giammai il fuoco; uno sprofonderà nell'abisso, donde non risalirà in eterno; un altro invece andrà nel luogo santo per rimanervi in eterno. V'è chi sederà nel secondo grado* (3); *un altro invece nel terzo; un altro sarà sollevato fino al quinto grado,*

S. Ephraim Quotations ecc., pag. 79 segg., questi due discorsi sarebbero più recenti di S. Efrem (tuttavia cfr. *Lamy* IV, proleg., XLII segg.). Ad ogni modo cfr. tutto il *Sermo de reprehensione* in *Lamy* II, 335 segg.

(1) Cfr. l'artic. *Feu du Jugement* nel *Diction. de Théol. Cath.*, col. 2242.

(2) Inno funebre 42, in *Opera Syriaca* III, 299.

(3) Osserva come, parlando del paradiso, cominci col *secondo* grado. Il *primo* quindi non può esser che la *siepe* del paradiso, ove stanno i *depositi* delle anime giuste; e si ha con ciò una conferma che anche la *siepe* è vero paradiso.

un altro al decimo. V'è chi ascenderà al trentesimo, e v'è chi s'assiderà nell'eccelso. V'è quello a cui sarà preparata [*soltanto*] *la tenda, e v'è quello a cui sarà apprestato il talamo. V'è chi starà insieme con gli angeli, e v'è chi sarà accolto dai serafini. V'è chi sarà introdotto nella Dimora* (= paradiso), *e v'è chi sarà lasciato nei dintorni di essa* (1); *v'è chi sarà nell'interno del paradiso, e v'è chi sarà scacciato fuori da esso. V'è il glorioso, il perfetto e il santo, ed esso sarà insieme con Dio: poichè ciascuno secondo la propria fatica riceverà la sua mercede dalla giustizia* (2).

Da un ultimo passo infine appare come nel pensiero di S. Efrem il giudizio universale sarà l'atto pubblico e solenne della giustizia definitiva di Dio. Ad esso interverranno anche gli angeli, ma l'atto giudiziario — in quanto solenne e pubblico — non si stenderà nè ai perfetti, quali gli Apostoli (3), nè ai dannati; di questi ultimi S. Efrem asserisce espressamente che *intervengono a quella festa* della resurrezione beata, ma che *non vengono al giudizio*. Dopo aver detto che la prima Pasqua celebrata dagli Ebrei in Egitto è simbolo dell'imperfetta letizia dei giusti nella vita presente, mentre la seconda celebrata nel deserto raffigura la letizia perfetta che avranno i giusti dopo morte (oppure che la prima raffigura la Legge, e la seconda la Chiesa), S. Efrem così continua: *La terza Pasqua, che celebrarono i figli d'Israele dopo il ritorno nella terra promessa e la spartizione delle loro eredità, raffigura la resurrezione dei morti e l'universale Pasqua di tutti gli esseri*

(1) Non saprei dire a che cosa alluda con questi *dintorni* del paradiso: forse al purgatorio (cfr. *Opera Syriaca* III, 565, 595, da discutersi in seguito) ovvero a una specie di limbo.

(2) *Sermo de magis* ecc. in *Lamy* II, 423-425.

(3) Cfr. I Corintii 6^{2-3}, e il commento che ne fa S. Agostino in *Expositio super Psalmum* 86.

ragionevoli, sì uomini che angeli, e la designazione delle loro eredità. Senonchè, secondo gli ordini di coloro che vennero a quella Pasqua legale (degli Ebrei), *distingui parimente tre ordini che intervengono a quella festa degli esseri celesti e terrestri nella resurrezione: cioè, coloro che sono sopra al giudizio, coloro che sono da giudicarsi, e coloro che non vengono al giudizio. Sopra al giudizio sono coloro che insieme con gli Apostoli risplendono perfettamente; da giudicarsi sono coloro che qui saggiarono al fuoco della penitenza le proprie azioni e giunsero alla vita; coloro poi che non vengono al giudizio sono quelli che non hanno praticato assolutamente nessun bene e andranno al supplizio eterno, secondo il passo «Non risorgeranno gli empii nel giudizio»* (Salmo 1[5]) (1). Che qui si tratti, secondo S. Efrem, dell'atto giudiziario solenne e come ufficiale, è messo fuor di dubbio dalla considerazione ch'esso è simboleggiato dalla terza Pasqua degli Ebrei, mentre già la seconda Pasqua simboleggia la perfetta letizia dei giusti dopo morte.

Infine un caposaldo della dottrina di S. Efrem sui Novissimi è la comunione dei santi fra i fedeli viventi e i defunti; come questi intercedono per quelli, così i primi compiono caritatevoli ed efficaci suffragi per i secondi. Ma questo punto verrà trattato a parte in seguito, ed ivi torneranno alcuni tratti della dottrina ora esposta.

---

(1) *In Genes.* 9, in *Opera Syriaca* I, 225.

Sacramenti.

BATTESIMO E CRESIMA. — Il sacramento del battesimo è quello di cui S. Efrem tratta con maggior frequenza; ad esempio tutti i suoi inni dell'Epifania (1), che era la festa in cui nelle chiese siriache si amministrava il battesimo ai catecumeni, si possono considerare quale un commentario teologico-poetico a questo sacramento. Ecco alcuni passi fra i più significativi.

In primo luogo il battesimo è la perfetta riparazione della rovina di Adamo.

Nel battesimo Adamo ritrova — quella gloria che [*perdè*] *fra gli alberi* [*dell'Eden*]. — *Discende egli, la riprende da dentro all'acqua, — se ne riveste e riascende adorno di quella. — Benedetto colui ch'ebbe misericordia di tutti!*

Cadde l'uomo nel paradiso, — ma la Misericordia lo ha sorretto col battesimo; — rovinò la sua beltà per l'invidia [*del demonio*], *— ma la ritrovò per la grazia di Cristo. — Benedetto colui ch'ebbe misericordia di tutti!* (2).

Altrove S. Efrem fa rilevare la perfetta innocenza che si riacquista nel battesimo. Parlando ai neofiti egli dice:

Splendono le vostre vesti, — fratelli miei, come neve; — brillano le vostre luci — a somiglianza di angeli.

A somiglianza di angeli — siete riascesi, o miei diletti, — dal fiume Giordano — con le armi dello Spirito Santo.

Il talamo che non ha fine, — fratelli miei, voi avete ri-

(1) In *Lamy* I.

(2) Inno 12 *in festum Epiphaniae*, in *Lamy* I, 107.

cevuto; — e della gloria che era in Adamo — oggi vi siete rivestiti.

Di giudizio a motivo del frutto — Adamo fu reo: — ma a voi la vittoria — oggi è stata concessa.

Adorne sono le vostre vesti, — sono magnifiche le vostre corone, — che intrecciò per voi il Primogenito — oggi per mezzo del sacerdote (1).

Il *sacerdote* che amministrava il battesimo non doveva essere un semplice prete, bensì il vescovo, perchè questo impartiva ordinariamente il battesimo all'Epifania nelle chiese siriache.

Il passo seguente indica chiaramente la formula del battesimo. *Chi potrebbe ritener falsi i tre nomi la cui discesa, che già avvenne presso il Giordano, compiè il ministero? È cosa certa che con i nomi con i quali fu battezzato il tuo corpo, [o Cristo,] si battezzano i corpi [dei fedeli]; e quantunque moltissimi siano i nomi del Signore di tutti, egli pur ci comandò di battezzare distintamente nel Padre e Figlio e Spirito* (2).

Il battesimo inoltre è sacramento initerabile. *Dette [Cristo] ai suoi discepoli la potestà di purificare soltanto una volta per mezzo dell'acqua i peccati della natura umana* (3).

Infine il battezzato, secondo S. Efrem, ha ricevuto un carattere o segnacolo spirituale speciale: tuttavia su questo punto egli non ha occasione di determinare con maggior precisione il suo pensiero. Nei passi seguenti infatti egli parla dell'olio che imprime nel battesimo l'occulto sigillo dello Spirito Santo: certamente egli nomina l'olio, invece dell'acqua, perchè allo scopo della compara-

(1) Inno 13 *in festum Epiphaniae*, in *Lamy* I, 109.
(2) *Sermo* 51 *adv. scrutat.* in *Opera Syriaca* III, 94.
(3) *Sermo* 2 *adv. haeres.* in *Opera Syriaca* II, 440.

zione esso si prestava meglio, dal momento che l'olio fa venire alla mente l'idea d'una macchia o segnacolo duraturo più spontaneamente che non l'acqua, la quale fa pensare piuttosto al cancellamento. Tuttavia a rigore può rimanere un dubbio: se cioè egli alluda all'olio dei catecumeni, e quindi al battesimo; ovvero all'olio o crisma della confermazione, tanto più che per designarlo egli usa la voce greca MVRVN = μύρον con cui poi nella chiesa siriaca si designò la cresima. Poichè è indubitabile che l'uso dell'olio dei catecumeni nell'amministrazione del battesimo è antichissimo nella chiesa siriaca e noto a S. Efrem stesso (1); ma è anche certo che presso i Siri, come presso molte altre chiese antiche specialmente orientali, il sacramento della cresima si conferiva insieme con quello del battesimo (2). Perciò a seconda dell'interpretazione che si dà ai seguenti passi, o si ha in essi una testimonianza per la dottrina del carattere battesimale (cosa del resto quasi superflua per il pensiero di S. Efrem), ovvero una testimonianza diretta per il carattere e il sacramento della

(1) *Hymni de Virginitate* (ed. Rahmani) 7[6], pag. 24. — Il rituale Pontificale dei Giacobiti (monofisiti) ha un ordine a parte per la consacrazione dell'olio dei catecumeni, distinto da quello della consacrazione del crisma per la cresima; cfr. Denzinger, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in admin. sacram.* (Herbipoli 1863-1864) II, 526.

(2) Infatti nei rituali siriaci manoscritti l'amministrazione dei due sacramenti si trova contenuta in uno stesso ordine. Il benemerito raccoglitore delle varie liturgie Giuseppe Luigi Assemani, *Codex liturgicus ecclesiae universae*, 13 voll. (Romae, 1749-1766), pensò di dividerle in tre parti, catecumenato, battesimo, e cresima, raccogliendole rispettivamente nei tre primi volumi della sua opera: ma evidentemente questa divisione ha soltanto uno scopo pratico, per maggiore comodità della pubblicazione. Il Denzinger, *op. cit.*, dà infatti il rituale dei due sacramenti senza alcuna separazione fra loro.

cresima. Ecco i passi. *È caro allo Spirito Santo quell'olio, e a Lui* (cioè allo Spirito S.) *esso amministra e qual discepolo sta al fianco di Lui. Con esso Egli segna i sacerdoti e gli unti, poichè lo Spirito Santo con l'olio imprime il suo segno sulle sue pecorelle. Come l'anello imprime il suo sigillo nella cera, così l'occulto sigillo dello Spirito s'imprime per mezzo dell'olio sui corpi quando sono unti nel battesimo e nel battesimo sono segnati* (1). Per la piena comprensione di questo passo si osservi che il verbo *amministrare* è detto specialmente dell'amministrazione liturgica; inoltre gli *unti* sono i cristiani in genere, in quanto sono stati segnati con l'olio dei catecumeni ovvero col crisma della cresima (o meglio con ambedue in genere). — Un altro passo è il seguente commento alle parole di Joel 2^{24}: « *Si riempiranno le vostre aie di frumento ... e insieme ridonderanno i vostri torchi di vino e d'olio...* ». *Ciò è stato adempiuto misticamente da Cristo che ha dato al popolo da lui redento, cioè alla sua Chiesa, un frumento, un vino e un olio mistici: il frumento, che è il mistero del suo santo corpo; il vino, che è il suo sangue propiziatore; e poi l'olio per soave crisma* (MVRVN [vedi sopra]) *col quale vengono segnati i battezzati e si rivestono delle armi dello Spirito Santo* (2). Su quest'ultima espressione *armi dello Spirito Santo* non si può insistere troppo, in modo cioè da riferirla esclusivamente all'effetto della cresima; l'abbiamo infatti già trovata nel secondo passo citato riguardo al battesimo, ove si parla soltanto del *fiume Giordano* cioè dell'acqua battesimale. Più importante è invece il fatto che questa azione del segnare sembra esser

(1) Il passo appartiene all'Inno 4° *de oleo et oliva*, ma manca in *Lamy* II, 805, perchè deficiente nel codice da cui dipende. È però conservato in un codice vaticano e riportato in *Bibl. Orient.* I, 94.

(2) *In Joel* 2^{24} in *Opera Syriaca* II, 252.

riferita ai battezzati già tali; perciò questa mistica unzion sarebbe qualcosa di « superadditum » al già compiut battesimo, e designerebbe quindi la cresima. Il caratte additizio di questa avrebbe la sua piena spiegazione nel considerazioni liturgiche fatte sopra.

Ancora un passo. *Il grano, l'oliva e l'uva, che sono sta creati a nostra utilità, amministrano tutti e tre in simbo* (R'Z') *in triplice* [*maniera*]. *Con tre medicine tu* [*o Signor curasti la nostra infermità. Era malata, soffriva l'umani e si consumava; tu la rafforzasti col pane tuo benedetto: consolasti col vino tuo casto: l'esilarasti con l'olio tuo santo* (1 L'espressione *amministrare* è stata già schiarita sopra qui si noti che è unita con R'Z' che significa in genere sim bolo o mistero, ma è usato particolarmente per i sacra menti e specie per quello dell'Eucaristia. Secondo la mi opinione l'allusione all'olio in questo passo indica il sa cramento della cresima, per la seguente ragione. S. Efre sa bene — come si può raccogliere, ad esempio, da tut i suoi inni sull'Epifania — che la materia essenziale d battesimo è l'acqua, e la formula è quella riportata sopra qui invece dice che l'olio è materia di un sacramento ch esilara spiritualmente il cristiano, nè più nè meno come pane e il vino sono materia delle due specie del sacrament di rafforzamento e di consolazione: dunque l'olio, da sol è materia d'un sacramento. Quale sia questo sacrament non può esser cosa dubbia, specialmente alla luce del storia della liturgia siriaca. Nè si dica che può esser solita sineddoche per indicare il battesimo, designando con una delle materie del suo cerimoniale cioè con l'ol dei catecumeni. Ciò, per un eccessivo scrupolo scientific

(1) *Hymni de Virginitate* (ed. Rahmani) 37^3, pag. 104 (c *Lamy* IV, 623; inno 37^2).

si può lasciare in sospeso tutt'al più per il precedente passo di commento a Joel 2^{24}, poichè in quel passo il « tema » era dato dalle parole del profeta che nomina il frumento, il vino e l'olio, ma non l'acqua; invece nel presente passo non vi era nessun « tema » obbligatorio, e sarebbe piuttosto strano che per indicare il battesimo S. Efrem avesse ricordato l'olio, mentre con piena libertà poteva parlare dell'acqua (1).

EUCARISTIA. — Dopo il battesimo, l'eucaristia è il sacramento di cui S. Efrem tratta più spesso. Assai frequenti sono gli accenni fugaci, o anche le brevi ma esplicite testimonianze quali ne abbiamo già viste negli ultimi due passi addotti. Tralasciando queste, sarà meglio allegare una notevole parte di un suo discorso della Settimana Santa, che si presenta come una riassuntiva ma compiuta esposizione della sua dottrina sull'eucaristia come sacramento. *Gesù Signor nostro prese nelle sue mani* [*ciò ch'era*] *da principio semplice pane, e lo benedisse e lo segnò e lo santificò nel nome del Padre e nel nome dello Spirito* (2); *e nella sua misericordia* [*lo*] *spezzò e distribuì pezzo per pezzo ai suoi discepoli: il pane egli chiamò suo corpo vivo, e lo riempì di se stesso e dello Spirito. Stendendo quindi la*

(1) Tuttavia il prof. Cassuto di Firenze, che ha avuto occasione di leggere questo punto della mia trattazione, mi ha fatto osservare che S. Efrem sfrutta il tema contenuto in Salmo 104^{15} (ebr.).

(2) La mancanza del nome del *Figlio* non maraviglierà, se si pensa a chi era che faceva l'azione. — *Segnò*, nel pensiero di S. Efrem, è da intendersi del segno di croce, ed è una evidente allusione liturgica; infatti nella liturgia siriaca (come del resto in quella latina) il sacerdote segna il pane della messa immediatamente prima delle parole della consacrazione. È chiaro che qui S. Efrem considera come moralmente uniti il gesto e le parole.

sua mano dette loro il pane che la sua destra aveva santi ficato: Prendete, mangiate tutti di ciò che la mia parola h santificato; ciò che ora [*vi*] *ho dato non lo riguardate pane questo pane mangiatelo, ma non ne distruggete le briciole quello ch'io ho chiamato mio corpo è ciò veramente. Una par ticella delle sue briciole può santificare migliaia di migliaia e basta per dar vita a tutti coloro che la mangiano. Prendete mangiate con fede non dubitando, poichè questo è il mio corpo e chi lo mangia con fede mangia in esso Fuoco e Spirito* (1) *se invece alcuno lo mangia dubitando, per costui è semplic pane: ma colui che ha fede e mangia il pane santificato ne mio nome, se è puro si conserva* [*puro*], *se è peccatore vie perdonato. Chi poi di esso ha disistima ovvero lo disprezz o vilipende, tenga per certo che vilipende il Figlio, colui ch lo ha chiamato e lo ha fatto suo corpo. Prendete, mangiat di esso tutti quanti, e mangiate in esso lo Spirito Santo e ch lo mangia vive in eterno* (2).

Qui v'è una digressione che non è al nostro scopo poi riprende l'esposizione dell'eucaristia:

Dopochè i discepoli ebbero mangiato il nuovo e sant pane, ed ebbero compreso e creduto d'aver mangiato il corp di Cristo, continuò Gesù a spiegare e pronunziare (MLL) (3 *il sacramento. Prese egli e mescè un calice di vino; quindi l benedisse e segnò e santificò, asserendo di esso che era il su sangue, quello che stava per essere effuso.*

Qui S. Efrem racconta che Cristo non dette le du specie consacrate a Giuda (e questo è un altro tratt

---

(1) La solita espressione simbolica che abbiamo già trovata spiegata in precedenza.

(2) *Sermo* 4 *in hebd. sanct.* in *Lamy* I, 415-417.

(3) Il verbo MLL è nella chiesa siriaca il termine tecnico per in dicare la consacrazione del vino.

comune con la dottrina di S. Afraate) (1) quindi continua:

Egli mescè ad essi e spiegò loro essere suo sangue il calice che bevevano: Questo è il vero sangue mio, che in pro di tutti voi si effonde; prendete, bevete tutti di esso, poichè è il nuovo testamento nel mio sangue. Come avete visto [*fare a*] *me,* [*così*] *farete voi in mio ricordo; e allorchè vi radunerete in mio nome nella chiesa in tutti i luoghi, fate in mio ricordo ciò che ho fatto io; mangiate il mio corpo e bevete il mio sangue, testamento nuovo ed antico* (2).

Dopo la semplice lettura di questo passo rimane fuor di questione se S. Efrem ammetta la presenza reale di Cristo nell'eucaristia. Nè deve fare ostacolo quella frase *se alcuno lo mangia dubitando, per costui è semplice pane;* poichè S. Efrem, dopo aver parlato del sacramento in se stesso, passa poi a parlare dei suoi effetti in chi lo mangia; e a questa seconda considerazione si riferisce quella frase: tanto è vero che poco prima, parlando del sacramento in se stesso, mette in bocca a Cristo l'affermazione non circoscritta da alcuna condizione o limite, *quello ch'io ho chiamato mio corpo, è ciò veramente.*

Riguardo al modo della presenza reale, la frase *il pane ... egli riempì di se stesso* è da intendersi certamente delle specie o apparenze del pane, come mostra in modo apodittico la frase che segue poco dopo *ciò che ora vi ho dato, non lo riguardate pane.* Questa seconda frase nega semplicemente esser pane ciò che, secondo l'espressione di S. Efrem, è stato riempito di Cristo. E a guisa di conferma l'espressione ancora seguente ribadisce il concetto, *quello ch'io ho chiamato mio corpo, è ciò veramente:* se dunque

(1) Cfr. Afraate, *Demonstr.* XII, 6, in *Patrol. Syr.* I, 1, col. 516.
(2) *Sermo* 4 *in hebd. sanct.* in *Lamy* I, 421-425.

prima *il pane egli chiamò suo corpo*, dopo le parole di Cristo — nella dottrina di S. Efrem — in luogo del pane vi è il suo corpo. Osserva infine l'altra frase sul finire della prima parte, secondo cui « il Figlio ha chiamato ed *ha fatto* suo corpo » il pane; se dunque dopo le parole di Cristo il pane non vi è più, perchè è stato *fatto* corpo di Cristo, ciò è avvenuto — secondo la dottrina di S. Efrem — in virtù di una conversione (1).

L'eucaristia per S. Efrem non è soltanto un sacramento, ma è anche sotto le due specie di pane e di vino un sacrificio: il sacerdote offre questo sacrificio a Dio per onorarlo e propiziarlo verso l'umanità. *Ecco, tu* [*o Cristo*], *ti sei immolato sopra la nostra mensa, ti sei effuso sopra le nostre labbra: sia da te accolta la nostra prece: sii tu benedetto da tutti, propizio a tutti* (2). Di questo sacrificio egli descrive le fasi liturgiche in uno scritto recentemente scoperto, che meriterebbe non soltanto per la sua importanza ma anche per la sua bellezza di essere riportato per intero. Eccone alcuni passi. *Il sacerdote è più grande dell'angelo perchè egli spezza e distribuisce il corpo ... Invoca egli le*

(1) Su tale questione vi è in appendice ad *Opera Syriaca* II la dissertazione del Mobarak contro Giovanni Kohlio, il quale riteneva che S. Efrem avesse insegnato la coesistenza nell'eucaristia del corpo di Cristo insieme con la sostanza del pane. È questa la teoria che con qualche variazione fu sostenuta prima da Berengario (sec. 11°) e poi da Lutero e dagli antichi protestanti ortodossi, del cui numero era il Kohlio: essa poi da Osiandro, che ne fu il sostenitore più fervente, ebbe il nome di *impanazione*. Oramai la dissertazione del Mobarak ha un valore quasi soltanto storico, perchè i protestanti non si occupano più di tali questioni; ad ogni modo contiene buone referenze da cui argomentare il pensiero di S. Efrem. È da ricordare che il passo citato sopra era ignoto al Mobarak.

(2) Parenesi 74, in *Opera Syriaca* III, 555.

Spirito dall'alto, che si muove per discendere sopra il sacrificio di lui. Pone egli il pane e il vino mentre sono [*ancora*] *grezzi* (1), *prima* [*della discesa*] *dello Spirito, e avvicinandosi si prostende rettamente e invoca il Padre santo* (2); *gli rammenta la morte del suo Figlio e la passione che sopportò nella croce, e lo supplica affinchè mandi lo Spirito suo, che venendo scenda sul sacrificio di lui. Si muove esso e discende gloriosamente, e si ferma nel pane e nel vino mentre* [*questi ancora*] *sono privi di santità: divengono il suo corpo e il suo sangue ... Il minimo sacerdote l'invoca, ed egli discendendo si ferma sull'altare: il sacerdote immola sull'altare la* [*persona*] *mediana della divinità* (3), *e il Gigante che sostiene l'orbe egli distribuisce agli uomini!* (4).

Questo sacrificio è efficace ed impetratorio non solo riguardo ai beni spirituali, ma anche per le necessità materiali della società cristiana e degli individui, cosicchè può essere offerto anche per ottenere da Dio una particolare grazia temporale. Nel passo seguente infatti parla la chiesa di Nisibi, personificata come spesso, e in nome dei fedeli suoi componenti prega Dio di salvarla dall'*inondazione* che i Persiani assedianti Nisibi preparavano contro la città (di questa inondazione e della sua data si è trattato nel primo capitolo). *Apertamente, o Signore, fu proclamato che quel sangue invalido, che effuse* [*in sacrificio*]

---

(1) Il testo ha letteralmente *freddi*, che però in siriaco si dice anche della massa di farina che non è ancora fermentata. Qui l'uso metaforico è chiaro: in quel pane e vino manca ancora *la santità* (consacrazione), come dice in seguito.

(2) Allude a quella parte della liturgia chiamata *epiclesi*.

(3) *La* persona *mediana della divinità* (Trinità) è il Figlio. Osserva come ritornino frasi già viste in S. Efrem.

(4) In appendice a Rahmani, *I fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena* (già citato), pagg. VII-VIII.

Noè, trattenne lo sdegno [*tuo*] *per tutte le generazioni. Perciò quanto più efficace sarà il sangue del tuo Unigenito a far sì che la sua effusione* [*sacrificale*] *trattenga la nostra inondazione? Poichè, in quanto erano simboli di questo* [*sangue*], *trovarono efficacia i sacrificii invalidi, che offrì Noè trattenendo l'ira* [*tua*]; *per l'offerta dunque del mio altare tu plàcati, e trattieni da me l'inondazione che* [*travolge*] *i viventi* (1). Le parole più importanti al nostro scopo sono *per l'offerta del mio altare* che indubbiamente alludono all'offerta eucaristica dell'altare liturgico della chiesa di Nisibi; su questo altare si compie l'*effusione* (certamente in senso *sacrificale*) del *sangue dell'Unigenito* di Dio: ossia quel sacrificio, unicamente efficace per se stesso, che dette efficacia anche al sacrificio di Noè, per se stesso invalido, in quanto questo fu simbolo di quello. Tale qui risulta essere il pensiero di S. Efrem.

Riguardo alle relazioni che intercedono fra il sacerdote celebrante il sacrificio eucaristico e il sacrificio stesso, S. Efrem insegna che il celebrante opera in virtù di un intervento speciale di Dio di cui è mediatore. *Non il sacerdote è capace di fare del pane il corpo* [*di Cristo*] (2), *bensì un altro che è lo Spirito Santo. Il sacerdote infatti è soltanto come mediatore; le sue mani egli eleva* (?), *le sue labbra offrono preci e suppliche come un servo implorante* (3). — Tuttavia il celebrante è colui che veramente offre il corpo vivo di Cristo, e questa offerta lo rende mediatore fra Dio e l'umanità. *Per quanto sia pura la mente, per quanto sia*

(1) *Carmina Nisibena* 1^{15-24}, pag. 1.

(2) Si noti la frase *fare del pane il corpo* che conferma quanto si è detto sopra circa la conversione eucaristica.

(3) *In Ezech.* 10^{2}, in *Opera Syriaca* II, 175. (A *eleva* il testo siriaco non mi sembra sicuro; ad ogni modo il contesto mostra chiaramente che si tratta dell'elevazione delle mani durante la preghiera).

monda la lingua, per quanto siano nette le mani e sia chiaro tutto il corpo, è ciò poca cosa al sacerdote ed al suo nome (= ufficio, ministero) *che è quello di chi offre il corpo vivo! Sia egli puro in ogni ora, poichè egli è come un mediatore fra Dio e l'umanità* (1).

PENITENZA (2). — Della penitenza come virtù S. Efrem parla spesso negli scritti conservatici in siriaco, esaltandone l'efficacia, la possibilità e la necessità (3): in quegli scritti però non si ha nulla di chiaro e sicuro circa la penitenza come sacramento, salvo forse un punto che si vedrà appresso. Nelle *Opera Graeca* invece i testi sulla penitenza come virtù sono anche più frequenti; vi sono inoltre alcuni passi che trattano della medesima come sacramento, illustrandone le varie parti compresa la confessione orale. Vediamo prima i passi, discutendone in seguito l'autenticità.

Il *Sermo animae utilis* dopo avere esortato alla penitenza in genere, al distacco dai beni materiali, ed alla pazienza unita con la carità, così continua. *Allorchè tu abbia peccato non aspettare l'accusa da parte d'un altro, bensì, prima che tu sia accusato e deferito, incòlpati tu stesso del-*

---

(1) *Carmina Nisibena* $18^{111-120}$, pag. 32. — Altre notevoli testimonianze sull'eucaristia si possono trovare in *Opera Syriaca* II, 61; nei Sermoni 10 e 19 *adv. scrutat.* e nell'Inno funebre 12, in *Opera Syriaca* III; nei Carmi Nisibeni 3, 17, 34, ecc., astraendo al solito dalle *Opera Graeca.*

(2) Per questo punto vedi Stufler, *Zur Busslehre des hl. Ephräm* in *Zeitschrift für kath. Theol.* 38 (1914), pagg. 384-390, in cui però si citano non pochi passi di dubbia autenticità o anche di nessun valore probativo.

(3) Vedi ad es. i sermoni *Rogationum*, e il *de fine et admonitione* già citato, in *Lamy* III.

l'accaduto: e accòstati alla confessione nè ti vergognare. Scaccia fuori quelle cose che ti svergognano nè ti vergognare. Ti vergogni ora forse anche di quelle parole che ti rendono giusto? Pronunciale qui, affinchè tu non le debba pronunciare contro voglia (1); *poichè la confessione dei peccati diventa la remissione dei delitti.* [*Iddio*] *infatti non perchè ignori vuol sapere, no, bensì perchè vuole che noi arriviamo a sentire i nostri falli per mezzo della confessione. Non ricerca Dio da noi qualcosa di molesto e di grave:* [*ricerca*] *la contrizione del cuore, la compunzione dei pensieri, la confessione della caduta, la perseveranza faticosa e diuturna: quindi, dopo la confessione, il chiedere il perdono dei peccati e* [*il garantire*] *una diligente costanza per l'avvenire. E invero, quanto non è meglio piangere qui e lamentarsi in questo breve tempo e in questa vita transitura, che non, dopo aver riso qui, andare di là ad esser puniti nel secolo dei secoli? Ma ti vergogni tu ed arrossisci di dire i peccati? Vergògnati piuttosto di peccare. — Fà un ragionamento: se adesso* [*qualcuno*] *non confessa, là in mezzo al teatro del mondo confesserà tutto. Dov'è dunque più abbondante il castigo? dov'è maggiore la pena esemplare? In maniera sfrontata e svergognata noi operiamo; quando poi bisogna confessare, allora ci vergognamo e differiamo. Non è infatti vergogna se confessiamo i peccati, bensì giustizia e virtù; se non fosse giustizia e virtù, la confessione non avrebbe una mercede. Ascolta che cosa dica* [*la Scrittura*]: *Dì tu per primo i tuoi peccati affinchè tu sia giustificato* (2). — *Dunque non comanda di confessare perchè tu sia punito, bensì perchè tu sia perdonato* (3). Il discorso poi continua raccomandando

(1) Cioè nel giorno del giudizio, come appare dal seguito.
(2) È la lezione dei Settanta in Isaia 43^{26}.
(3) In *Opera Graeca* III, 367-368.

un accurato e quotidiano esame di coscienza riguardo alle opere, alle parole e anche ai pensieri; termina infine esortando a mostrare anche in pubblico la relativa penitenza.

Questo passo parla senza dubbio di una confessione delle colpe da farsi davanti a uomini allo scopo di ottenere per mezzo di essa *la remissione dei delitti;* nè a tale interpretazione fa ostacolo quel punto da cui sembra che la confessione si faccia solo a Dio ([*Iddio*] *infatti non perchè ignori vuol sapere* ecc.), giacchè l'insistenza continua con cui prima e dopo si inculca di non aver vergogna, dimostra trattarsi di confessione davanti a uomini: il che è confermato dal tratto iniziale (*non aspettar l'accusa da parte di un altro* ecc.), e anche dall'accurata distinzione che fa tra l'atteggiamento che deve avere il peccatore verso Dio (*contrizione del cuore, compunzione dei pensieri*) e quello verso gli uomini (*confessione della caduta*).

Un altro passo è contenuto nel lunghissimo discorso, o meglio, trattato *de Poenitentia* (in *Opera Graeca* III, 160-205). Questo trattato dimostra prima a lungo la possibilità ed efficacia della penitenza, ma in termini generali; verso la metà però comincia a scendere a casi particolari e pratici: ad esempio a pag. 186 mette in guardia contro la vanità che s'insinuava nelle pratiche di penitenza, poichè non mancava chi ostentasse nella chiesa lo stato di penitente. Il trattato al contrario raccomanda di non sciogliersi in chiesa in un profluvio di lacrime per farsi notare, perchè con ciò si pecca di vanità, e mentre uno si libera con la penitenza da una colpa ne contrae un'altra; alludendo quindi ai noti precetti del Vangelo (Matteo 6^{1} segg.), aggiunge: *Il discorso del Signore spiega ciò. La penitenza non ha bisogno di millanteria nè di pompa; ha bisogno invece di confessione. Tu sii sufficiente* (αὐτάρκης) *in ogni*

cosa: non prolisso, ma all'incontro nemmeno breve. Infatti [*il discorso del Signore*] *condanna chi fa l'una o l'altra di queste cose* (pag. 186). Dopo lunghe digressioni sul paradiso, la resurrezione ecc., il trattato torna a confutare coloro che negavano la possibilità della penitenza ai battezzati e fa questo ragionamento. *Le cose non stanno come dicono gli eretici. La penitenza invero è collegata con la chiesa, e questa sa condurre a Dio nella vita eterna coloro che non si trattengono nelle empietà. Egli disse di perdonare settanta volte sette a coloro che peccano contro di noi, e non rimarrà egli vincitore degli uomini mostrandosi benigno verso di loro? Il pubblicano in quanto si umiliò rimase vincitore del fariseo, e tu dici che Dio non si mostra benigno? Delle giustificazioni della legge si vantava il fariseo: il pubblicano invece divulgava i suoi peccati, e la penitenza senza alcun'opera giustificò colui che confessava. Perchè? Perchè molti si rivolgano a penitenza. E tu dici che Dio non si mostra benigno e che non riceve la penitenza dei peccatori? — Di' tu per primo i peccati affinchè tu sia giustificato — dice Dio* (1). *Sì grande condiscendenza tu, o eretico, la converti in disumanità? Dalle parole egli fa principiare la penitenza, poichè la confessione fatta per mezzo della parola è l'inizio della penitenza. Anche per questo sono concessi gli inizii della penitenza al pubblicano: non lo liberò totalmente dal debito, se non quando fece totale penitenza. Impara tu l'esattezza di Dio, e comprendi l'utilità della penitenza: a seconda dell'azione egli dà la mercede. Confessò per mezzo della parola e fu ammesso al progresso di una penitenza energica. Che cosa dice il pubblicano? — Signore, sii propizio a me peccatore! — Che cosa* [*aggiunge*] *a queste parole Cristo? — In verità vi dico che discese il pubblicano più giustificato che il fariseo.*

(1) Isaia, come sopra: qui manca *tuoi*.

— *Non disse che, liberato dalla condanna, era stato giustificato:* [*ciò*] *per significare che è necessario fare energica penitenza, non soltanto con la parola ma con l'opera ... Il ladrone, confessando con la parola, è salvato: egli infatti non ebbe il tempo di far penitenza anche con l'opera; dal mutamento fece vedere la tendenza che, se avesse avuto tempo, si sarebbe convertito energicamente. Dunque come è possibile che per mezzo della parola sia condannato l'empio, così anche che per mezzo della parola egli sia ritrovato pio* (pag. 200).

Nella prima parte, breve, citata da questo trattato appare un precetto pratico: come la penitenza deve rifuggire dalla *millanteria* e dalla *pompa*, così la confessione del peccato — della quale la penitenza *ha bisogno* — deve tenere un giusto mezzo, non esser cioè nè prolissa nè troppo breve. Allude questo punto alla confessione da farsi direttamente a Dio? Se si considera l'indole del precetto e il contesto in cui giace, ambedue eminentemente pratici e riguardanti abusi pubblici, ciò appare inverosimile: tanto più che l'avviso di non esser troppo breve in una confessione a Dio sarebbe stato affatto fuor di luogo, dal momento che la Scrittura stessa riporta la confessione di David fatta a Jahvé consistente in una sola parola, e quella del buon ladrone — citato dal trattato — che è poco più ampia (1). Si dica dunque questo precetto alludere ad una confessione, o pubblica o privata, la quale accompagnava nei tempi e nell'ambiente dello scrittore la pratica della penitenza ecclesiastica; e ciò è confermato esplicitamente dal principio della seconda parte, lunga, di questo trattato.

Nella seconda parte si ha in mira la stessa pratica penitenziale come disciplina ecclesiastica. In essa si distingue

(1) Cfr. II Samuele (*ebr.*) 12^{13}; Luca 23^{42}.

prima l'*inizio della penitenza*, che è rappresentato dalla *confessione fatta per mezzo della parola;* e quindi la *penitenza energica*, che deve alludere a quell'insieme di opere penitenziali le quali nella suddetta disciplina seguivano alla confessione orale (1). Secondo lo scrittore, queste due parti vanno di regola unite; tuttavia in casi straordinarii, quale il citato esempio del buon ladrone, la seconda parte può anche essere omessa, perchè la prima col suo solo sentimento interno ha già fatto del peccatore un penitente: infatti *il ladrone, confessando con la parola, è salvato.* La regola ordinaria però rimane sempre quella del pubblicano, in cui alla confessione *per mezzo della parola* seguì la *penitenza energica.* — A chi debba essere fatta direttamente questa confessione il presente passo non dice; ma la ragione di questo silenzio non può essere altra che la notorietà della disciplina vigente a cui si riferisce: del resto la parte più breve di questo stesso trattato, riportato sopra, toglie ogni dubbio.

Premesso ciò, vediamo brevemente la questione, ben più ardua, dell'autenticità di questi scritti. Questi due discorsi greci sono traduzioni da testi siriaci di S. Efrem?

---

(1) A una distinzione fra la penitenza canonica ufficiale e la conversione spirituale del penitente si accenna anche in *Carmina Nisibena* $21^{111\text{-}120}$, pag. 37 (cfr. la nota del Bickell a pag. 118 della versione latina). Da questo passo appare che nelle chiese siriache il cristiano delinquente poteva essere denunciato da altri e ricevere su tale denuncia la punizione pubblica ufficiale dal vescovo: ma questa punizione era distinta dalla interna conversione spirituale del delinquente; la quale cominciava da parte di costui col riconoscimento o confessione dei proprii falli. Cfr. a tal proposito anche la Parenesi 42 *ad fratrem qui excidit et de poenitentia* (in *Opera Graeca* II), pagg. 160-161, inoltre S. Afraate, *Demostr.* XIV, 44.

I codici che li riportano li attribuiscono in realtà a lui, ma da quanto dicemmo parlando in genere dei testi greci è chiaro che questa attribuzione ha da sola molto, troppo scarso valore. Se passiamo all'esame interno dei due scritti, il concetto che per conto mio mi son fatto è che essi *in linea generale* possono essere di S. Efrem: infatti molte idee, espressioni e anche alcune immagini tipiche a S. Efrem si ritrovano nei due testi greci (1). Tuttavia, anche ammesso questo fondo genuino, bisogna ritenere che su esso si è sovrapposta l'opera dell'amplificatore, più che traduttore, greco: come del resto notammo essere avvenuto assai spesso. La prova apodittica di ciò è proprio nei nostri due passi, che citano ambedue il versetto di Isaia 43[26]: *Di' tu per primo i (tuoi) peccati affinchè tu sia giustificato.* Questa citazione in realtà non prova nulla nella questione per cui è fatta, giacchè il contesto di Isaia tratta di ben altro argomento; ad ogni modo se essa ha una parvenza di forza probativa, ciò avviene unicamente nella forma in cui è data dal testo greco dei Settanta: mentre il testo originale ebraico e anche più quello della siriaca Pescitta leggono diversamente. Ora, in ambedue i nostri passi il versetto è citato appunto secondo il testo dei Settanta, e su di esso si fonda quell'argomento che a guisa di breve esplicazione lo accompagna. La conclusione è quindi inevitabile: chi cita quel versetto è uno che si serve della Scrittura nel testo dei Settanta, giacchè se avesse seguìto o il testo ebraico o quello della Pescitta non avrebbe pensato a citare il versetto che in questi due ultimi testi non offre neppure un apparente argomento. Dunque chi cita non è S. Efrem, il quale — come già si vide — segue nel-

(1) Si notino ad esempio le numerose analogie che vi sono fra i sermoni *Rogationum* e il trattato *de Poenitentia.*

l'Ant. Test. il testo della Pescitta, e che quasi certamente non conosceva il greco.

Quindi se si ammette che il fondo dei nostri due scritti è di S. Efrem, bisognerà ritenere che la citazione di Isaia è un'interpolazione fatta dal traduttore greco: costui, vedendo che S. Efrem non si serviva di un argomento che a lui sembrava ottimo, avrà pensato bene di aggiungerlo di propria iniziativa. Si osservi infatti che, togliendo la citazione e l'argomento tratto da essa, il filo del ragionamento in ambedue i passi corre egualmente bene, e forse anche meglio.

Checchè si pensi dell'autenticità dei due scritti, è certo che per lo meno essi rispecchiano fedelmente il pensiero dell'ambiente ecclesiastico siriaco; e ciò è un argomento non trascurabile per ritenere che il fondo dei medesimi sia autentico, o, in altre parole, se non sono proprio di S. Efrem siano almeno di tipo efremita. Infatti la confessione orale, fatta al sacerdote come rappresentante di Dio, per ottenere la remissione dei peccati è testimoniata dalla tradizione siriaca con quella sicurezza, direi quasi con quella indifferenza, con cui si parla di cosa notissima e di pacifico possesso. A questo proposito vi è anche un passo siriaco di S. Efrem, di cui già abbiamo visto la prima parte. *Dette* [*Cristo*] *ai suoi discepoli la potestà di purificare soltanto una volta per mezzo dell'acqua i peccati della natura umana. Permise inoltre che sciogliessero e legassero, affinchè chi è legato domandi innanzi a colui che condona tutto; poichè colui che perdona tutto, per il nostro dolore ci perdona. È giusto invero che si angustii, colui che peccò con diletto* (1). Questo passo non dice tutto, ma dice molto. Afferma che i discepoli di Cristo hanno ricevuto da lui la potestà di perdonare o no i peccati; inoltre che, se il pec-

(1) *Sermo* 2 *adv. haeres.* in *Opera Syriaca* II, 440.

catore vuol esser perdonato, deve con dolore domandarlo a Dio, ma evidentemente in presenza e per il tramite dei discepoli che hanno ricevuto tale potestà, altrimenti questa sarebbe affatto nulla.

Questo concetto è ribadito nel *Sermo de sacerdotio*, che è tutto un'esaltazione — molto calorosa, ma un po' generica e vaga — della sublimità del sacerdozio; in esso si dice che *Senza il venerando sacerdozio non si concede ai mortali la remissione dei peccati* (1). Essendo anche questo discorso soltanto in greco, ritorna la questione dell'autenticità. Anche qui vi sono le solite analogie con altri scritti autentici di S. Efrem: ad ogni modo, astraendo da ciò, basti limitarsi ad un fatto contro cui non vi sono aperte difficoltà, che cioè il discorso sembra uscito da ambiente siriaco, di cui perciò rispecchierebbe il pensiero.

Ma la testimonianza classica nella presente questione si trova in S. Afraate; e questa testimonianza, siriaca, non solo è indubbiamente autentica, ma ha un'importanza particolarissima per il caso nostro, stante la profonda affinità che — come vedemmo — collega la dottrina di S. Afraate con quella di S. Efrem. Si notino le analogie non solo di pensiero, ma quasi anche di espressione, che vi sono tra il seguente scritto di S. Afraate e il passo del *Sermo animae utilis* riportato sopra, le quali sono un argomento non lieve in favore di questo. Ecco pertanto alcuni principali passi della *Demonstratio VII* di S. Afraate dedicata *ai Penitenti* (2):

(1) In *Opera Graeca* III, 2. Il discorso intero si trova stampato anche fra le opere spurie del Crisostomo, in Migne, *P. G.*, 48, colonne 1067-1070.

(2) In *Patrol. Syriaca* I, 1 (ed. Parisot), col. 313 segg.; i numeri fra parentesi quadra nella traduzione corrispondono ai paragrafi del siriaco di questa edizione.

[2] *Per tutte le malattie vi sono farmachi onde sono guarite, quando il sapiente medico s'imbatte in esse; anche per coloro che sono colpiti nel nostro combattimento c'è per farmaco la penitenza, messa la quale sulle loro piaghe, guariscono. O medici, discepoli del nostro sapiente Medico, prendete per voi questo farmaco, onde guarire con esso le ferite dei malati. I combattenti infatti che furono feriti in combattimento da colui che ha pugnato contro di loro, quando in essi s'imbatte il sapiente medico, costui riflette alla loro guarigione, a sanare le loro ferite* (1); *e quando il medico ha guarito colui che fu ferito in combattimento, riceve donativi ed onori dal re. Nella stessa maniera, o mio caro, a colui ch'è spossato nel nostro combattimento, e venendo contro lui il suo nemico lo ferisca, è conveniente procurargli il farmaco della penitenza, quando il dolore d'animo di colui ch'è ferito sia grande...* [3] *Non è infatti cosa vergognosa che chi è stato ferito in combattimento metta la propria vita nelle mani del medico sapiente, dal momento che il combattimento è prevalso su lui e fu ferito; e allorchè è guarito, il re non lo respinge, bensì lo annovera e còmputa nel suo esercito. Nella stessa maniera non è conveniente che l'uomo, cui Satana ha colpito, si vergogni di confessare il suo delitto, di abbandonarlo, e di chiedere per sè il farmaco della penitenza. Chi infatti si vergogna di mostrare la sua piaga, sarà preso dalla cancrena e il guasto s'estenderà su tutto il suo corpo; chi invece non si vergogna, guarirà della sua piaga e tornerà di nuovo a slanciarsi nel combattimento: mentre colui che ha*

(1) Si noti il frequente cambio di soggetto grammaticale, che riproduco tale e quale nella traduzione per amore di esattezza. Per comune consenso S. Afraate è il più puro scrittore siriaco e uno dei prì eleganti.

contratto la cancrena non potrà di nuovo tornare a guarire nè si rivestirà dell'armatura che ha deposta. Nella stessa maniera chi è stato vinto nel nostro combattimento ha questo modo per guarire, di dire « Ho peccato! » e di chiedere la penitenza. Colui poi che si vergogna non potrà guarire, giacchè non vuol far conoscere le sue ferite al medico che ha ricevuto due denari (1) *affinchè per questi faccia guarire tutti quelli che sono stati feriti.* [4] *E anche a voi si conviene, o medici* [*che siete*] *discepoli del nostro illustre Medico, che non neghiate la medicina a chi ha bisogno d'esser guarito. Chi vi mostri la propria piaga, a costui applicate il farmaco della penitenza: e chi si vergogna di mostrare la propria malattia, costui voi dovete consigliare che a voialtri non celi* [*nulla*]; *quando poi abbia fatto a voi la rivelazione, non la divulgate, affinchè a motivo di essa non siano stimati rei anche gli innocenti dagli odiatori e nemici* [*nostri*] ... [5] *Se poi coloro che furono feriti non vogliono rivelare le loro piaghe, i medici non hanno nessuna colpa che non abbiano guarito le malattie di coloro che furono feriti. E se coloro che furono feriti vogliono celare i loro morbi, non potranno rivestirsi nuovamente dell'armatura perchè la cancrena s'impadronisce dei loro corpi .....* [8] *Io vi consiglio nuovamente, o voi che siete rimasti feriti, a non vergognarvi di dire « Siamo venuti meno nel combattimento! ». Prendetevi il farmaco che non ha prezzo; convertitevi e vivete, piuttosto che morire. A voi medici io poi ricordo ciò che è scritto nei Libri del nostro sapiente Medico, che egli non impedì la penitenza...*

---

(1) Allude ai due denari del buon Samaritano, dati all'albergatore perchè curasse il ferito raccolto lungo la via (Luca 10^{35}). Perciò, i medici spirituali di Afraate sono i sacerdoti, che hanno ricevuto da Cristo — buon Samaritano — i due mistici denari; il loro maestro è parimente Cristo, *nostro illustre Medico.*

[9] *Vedi dunque, mio caro, come sia cosa più degna che l'uomo confessi e abbandoni la sua iniquità* (1).

Questo documento, così affine a quelli visti sopra e proveniente — secondo ciò che si è detto — da una stessa fonte generale, era scritto da S. Afraate nell'anno 336-337 mentre S. Efrem, appena trentenne, esplicava la sua prima attività nella chiesa di Nisibi.

ORDINE SACRO, ESTREMA UNZIONE, MATRIMONIO. — Brevi ma significative testimonianze riguardo all'Ordine sacro abbiamo già viste trattando dei precedenti sacramenti. Parlando dei riti del battesimo e cresima S. Efrem incidentalmente ha detto che lo Spirito Santo servendosi dell'olio *con esso segna i sacerdoti*, alludendo con ciò al rito dell'unzione nel conferimento dell'Ordine sacro. Parlando dell'eucaristia ha detto che per quanto grande sia la purità posseduta *è poca cosa al sacerdote ed al suo nome, che è quello di chi offre il corpo vivo* di Cristo nell'eucaristia; inoltre, che per mezzo del sacerdote lo Spirito Santo fa del pane il corpo di Cristo, e che il sacerdote è *un mediatore fra Dio e l'umanità*. Parlando infine della penitenza ha detto nel citato passo siriaco (astraendo cioè per un meticoloso dubbio dai passi greci) che i discepoli di Cristo *sciolgono e legano i peccati della natura umana* (2).

A queste si possono aggiungere le seguenti testimonianze più dirette. In un carme in onore di Abramo, vescovo di Nisibi (del quale a principio si dice che a differenza dell'antico Abramo sposato con Sara, non ha altra

(1) Tralascio per brevità i paragrafi 11, 12, 14, 15, 16, che sono altrettanto espliciti.

(2) Vedi per intero le singole citazioni sotto i rispettivi sacramenti.

sposa che la greggia dei suoi fedeli), è accennato chiaramente sia il rito dell'unzione sia quello dell'imposizione delle mani nel conferimento dell'Ordine. *O decoroso frutto di castità! Il sacerdozio si compiacque di te, o minimo fra i tuoi fratelli, come* [*avvenne per*] *il figlio di Isai! Rigurgitò il corno* [*dell'olio*] *e ti unse: la mano s'impose su te e ti elesse: la chiesa ti accolse con gioia* (SVH) *e ti amò* (1). — In un altro carme, dopo aver detto che lo stesso Abramo era rimasto come discepolo dei vescovi suoi predecessori quale nuovo Eliseo, ripete: *Rigurgitò il corno* [*dell'olio*] *della sua elezione, ed egli fu compiuto e divenne capo; fu egli elevato e divenne maestro. Benedetto sia colui che lo ha fatto principe!* (2).

Quale sia la ragione della sovreminenza del sacerdote, il quale sebbene insignito di quella autorità rimane sempre uomo, è spiegato nel seguente passo ove ritroviamo frasi già udite. *Onora altamente i sacerdoti come buoni capi di famiglia. Rendi onori ai loro gradi e non scrutare le loro azioni. Nel suo grado il sacerdote è un angelo, ma nelle sue azioni è un uomo; per la misericordia* [*divina*] *egli è stato reso mediatore fra Dio e l'umanità* (3). In questo passo, oltre al generico *grado* del sacerdote si parla di più *gradi*. — Infatti S. Efrem riconosce più gradi nell'Ordine sacro; in un altro carme sul precedente Abramo, questi è presentato nei suoi rapporti con la sua chiesa di Nisibi, e particolarmente con i chierici da lui dipendenti. *Sii tu corona al sacerdozio, e in te si glorii il ministero* (4). *Sii tu fratello*

---

(1) *Carmina Nisibena* 19^{11-16}, pag. 32.

(2) *Carmina Nisibena* 17^{17-20}, pag. 29.

(3) *Sermo de admonit. et poenit.* in *Lamy* I, 225.

(4) *Ministero* era il termine tecnico per indicare la collettività dei muniti dell'Ordine sacro, che *ministravano* al servizio liturgico.

ai presbiteri (QŠYŠ) *e precettore ai diaconi; sii maestro alla puerizia, bastone e mano* [*di sostegno*] *alla vecchiaia; sii muro* [*di protezione*] *alle caste* (1); ... *Benedetto colui che ti elesse affinchè tu esercitassi il sacerdozio* (2). — Inoltre in un passo che vedremo fra breve, trattando dell'Estrema Unzione, S. Efrem parla dei *visitatori*, come di un grado dell'Ordine. — Infine in un discorso greco che si ritrova fra le sue opere sono ricordati in cospetto riassuntivo gli altri gradi; in esso si dice che nel giorno del giudizio universale *i chierici si separeranno dai colleghi chierici, e i vescovi dai colleghi vescovi, e i diaconi dai colleghi diaconi, e i suddiaconi e i cantori e i lettori gli uni dagli altri* (3). Per il nostro scopo si può totalmente astrarre dalla questione dell'autenticità di questo discorso greco, poichè è certo che questo passo è per lo meno autorevole testimonianza dell'antica gerarchia delle chiese siriache, e quindi — per ciò che si è detto sopra — è almeno equivalentemente efremita. Infatti la gerarchia ivi riportata corrisponde in sostanza alla divisione gerarchica conservata dai Giacobiti siri, presso i quali l'Ordine sacro si divide nei seguenti gradi ascendenti: 1° Cantore, 2° Lettore, 3° Suddiacono, 4° Diacono, 5° Arcidiacono, 6° Presbitero o Sacerdote, 7° Corepiscopo, 8° Visitatore o Periodeuta, 9° Vescovo, 10° Metropolita, 11° Patriarca (4). Oggi presso i siri Malabarici il *visitatore* o *periodeuta* occupa egualmente l'8° grado ed è superiore al sacerdote, ma è inferiore al corepiscopo (5).

---

(1) *Caste*, altro termine tecnico che indicava per antonomasia le vergini consacrate a Dio.

(2) *Carmina Nisibena* 21^{41-50}, pag. 36.

(3) *De secundo Domini adventu* in *Opera Graeca* III, 157-158.

(4) Cfr. in *Bibl. Orient.* II la dissertazione iniziale *de Monophysitis*, paragr. X (senza numero di pagina).

(5) Cfr. in Payne Smith, *Thes. syr.* II, col. 2688.

Naturalmente anche questi passi ricevono notevole luce storica, a guisa di conferma, dagli antichi riti del conferimento dell'Ordine sacro tuttora praticati dalle varie chiese siriache (1).

*
* *

Circa l'Estrema Unzione S. Efrem ha questa testimonianza. *Se tu,* [*o carne umana,*] *ti emacii nè vi sono farmachi dei medici, si muovono* [*per venire*] *da te i visitatori* (SʿVRʾ) *e fanno orazione: uno soffia su di te, uno fa su di te il segno* [*di croce*] (2). Le stesse parole usate in questo passo mostrano che è un commento al passo di Giacomo 5^{14}: vi sono ricordati l'orazione, il segno di croce, e i visitatori o periodeuti che, come si è visto testè, occupavano l'8° grado dell'Ordine sacro.

Un altro passo poi dice così. *Segnate i vostri morenti* (MYTYKVN) *con la croce, affinchè vincano la seconda morte* (3). Vi è però un dubbio: la parola MYTYKVN, presa a sè, può esser tradotta tanto *i vostri morenti* (puntando al partic. att. «peal» con suffisso), quanto *i vostri morti* (partic. pass.), poichè ambedue le forme sono legittime e confortate da esempii (4): tuttavia nel caso nostro — come osserva giustamente il Bickell — è da preferirsi la prima traduzione, sia per la ragione negativa che l'uso di segnare

(1) Cfr. Gius. Luigi Assemani, *op. cit.*, voll. IX, X, XIII; e Denzinger, *op. cit.*

(2) In *Opera Syriaca* II, 541.

(3) *Carmina Nisibena* 73^{57-58}, pag. 137. Cfr. la nota del Bickell a pag. 223 della versione latina.

(4) Vedi in Payne Smith, *Thes. syr.* II, coll. 2055-2056.

con la croce i *morti* non appare altrove, sia per la ragione positiva che l'uso di segnare i *morenti* è confermato dal precedente passo di S. Efrem.

Dell'Estrema Unzione non è rimasta alcuna traccia presso i Nestoriani: è rimasta invece presso i Giacobiti (1). Ma di valore assai maggiore per la dottrina di S. Efrem è la testimonianza di Isacco d'Antiochia († dopo 450), il quale ebbe per maestro Zenobio discepolo di S. Efrem stesso (cfr. *Atti siriaci* 19). Isacco in un carme sull'unzione degl'infermi distingue accuratamente le varie unzioni di semplice devozione, dall'unzione fatta con *l'olio degli apostoli:* riprende aspramente l'abuso fanatico delle prime, che portava anche a trascurare la seconda: le prime erano fatte da chiunque (specialmente da monaci randagi), le seconde invece dal *sacerdote visitatore* (cfr. il primo passo qui di S. Efrem); termina infine Isacco ammonendo che *i servi di Cristo e gli ortodossi sogliono portare i malati e gl'infermi al santo altare, e non ardiscono di preparare essi stessi l'olio, ma ove sia il sacerdote che governa il popolo, osservano gli ordini di giustizia* (2).

*
* *

Gli accenni di S. Efrem al matrimonio sono affatto fugaci. *Tre sono gli stati* [*di vita*], *secondo la legge o contro la legge: la fornicazione che è contro la legge, il coniugio*

(1) Il relativo rito, chiamato *ordine della lampada*, fu pubblicato per la prima volta dal canonico regolare Trombelli (Bologna, 1776) e riprodotto dal Denzinger, *op. cit.*

(2) Il carme è nel *cod. vat. syr.* 119. Il passo riportato sopra è pubblicato in versione latina dal Bickell, *Conspectus etc.*, pagg. 77-78.

che è secondo la legge, e la verginità che non è secondo natura. Sta assiso il coniugio tenendo prostrato sotto i suoi piedi l'adulterio, mentre la santità s'appoggia sul suo petto; divenne l'adulterio sgabello ai suoi piedi, e la santità diadema del suo capo (1). Egli dunque, pur preferendo la verginità — come appare, ad esempio, dai suoi 50 inni su tale argomento — riconosce che essa *non è secondo natura*, ma superiore a questa, mentre lo stato matrimoniale è *secondo la legge*. — Altrove poi così si esprime: *Chi vilipende il matrimonio è un frutto maledetto, che maledice la sua stessa radice* (2). E in tutto il resto del discorso a cui questo passo appartiene difende la santità e origine divina del matrimonio.

Da chi sia stata promulgata la legge che governa e santifica il matrimonio è accennato nel passo seguente. *Per Lui* (Dio) *è puro il coniugio, poichè esso è una vite piantata nel mondo e come frutti pendono da essa i bambini* (3). Era infatti necessario ai tempi di S. Efrem asserire esplicitamente la legalità divina del matrimonio, giacchè gli avanzi degli Encratiti — che condannavano il matrimonio come istituzione favorevole al regno della Tenebra (4) — non erano del tutto scomparsi, anzi avevano avuto una rifioritura con la setta degli Eustaziani, contemporanei e conterranei di S. Efrem (5). Naturalmente però

---

(1) Inno 4 *de Confess. et Martyr.* in *Lamy* III, 673.

(2) *Sermo* 45 *adv. haer.* in *Opera Syriaca* II, 540.

(3) Inno 26 *de Oleo et Oliva* in *Lamy* II, 797.

(4) Cfr. Epifanio, *Adv. Haer.* II, 1 (47), in Migne, *P. G.*, 41, colonna 849 segg. — Per tale questione vedi Connolly, *S. Ephraim and Encratism* in *The Journal of Theol. Studies* VIII (ottobre 1906), pagine 41-48, il quale rispondendo al Burkitt tratta molto bene del pensiero di S. Efrem sul matrimonio.

(5) Cfr. in *Bibl. Orient.* I, 92.

questa astensione dal matrimonio si risolveva per tali sètte in una autorizzazione al libertinaggio: perciò S. Efrem la condanna come istigata dal demonio. *Il Maligno, ecco, sottrae i meschini dal coniugio sotto il pretesto della disciplina; poichè si vergognano di ritornare allo stato del coniugio, cadono nei lacci del peccato* (1).

Della tradizione siriaca su questo punto è testimonio la benedizione nuziale che è rimasta sia presso i Nestoriani, sia — sotto altra forma — presso i Giacobiti (2).

Punti varii di dottrina e tradizione.

Ecco infine, unite occasionalmente insieme, altre testimonianze di S. Efrem su varie questioni dottrinarie o con queste connesse.

Sul primato di Pietro egli si esprime così. *Beato te, o Simone Pietra* (3), *che tieni le chiavi che fabbricò lo Spirito. Grande è quella parola nè si può pronunciare,* [*quella*] *che lega e scioglie l'eccelso e l'inferiore. Beato il gregge che ti è stato dato! Quanto si è accresciuto! Poichè tu infiggesti la croce sulle acque, le pecorelle nel loro ardore ecco che prolificano ogni sorta di vergini e di santi* (4). — *Beato*

(1) Il passo è riportato in *Bibl. Orient.* I, 93, come appartenente all'inno 3 *de Virginitate;* ma nel corrispondente inno dell'ediz. Rahmani il passo manca.

(2) Ambedue riportate dal Denzinger, *op. cit.*

(3) In siriaco il nome personale *Pietro* è identico al nome comune *pietra, sasso;* traduco *Pietra* per avvicinarmi sempre più al siriaco e far risaltare le applicazioni che vi si fanno del nome.

(4) Allude a ciò che fece Giacobbe per le sua greggi, secondo Genesi 30[38] segg.; ma insieme anche al battesimo secondo il rito siriaco.

te che fosti come il capo e la lingua per il corpo dei tuoi fratelli! Quel corpo era composto dai discepoli: i figli di Zebedeo erano i suoi occhi. Beati ambedue perchè chiesero al loro maestro un trono, perchè videro il trono di lui! [*Ma*] *per mezzo di Simone si udì la rivelazione del Padre,* [*di Simone*] *la Pietra inconcussa* (1). — Altrove egli fa parlare Cristo a Pietro nella seguente maniera. *Simone, discepolo mio, io ho costituito te fondamento della santa Chiesa. Ti ho chiamato per l'innanzi Pietra perchè tu sosterrai tutti gli edificii. Tu sei l'ispettore di coloro che mi edificheranno la Chiesa in terra: se costruissero alcunchè di riprovevole, tu* [*che sei*] *il fondamento redarguiscili. Tu sei il capo* [*della fontana*] *che fa zampillare la mia dottrina; tu sei il capo dei miei discepoli; per mezzo tuo disseterò tutte le genti; a te* [*appartiene*] *quella dolcezza di vita che io dispenso; te proprio ho eletto a primogenito nel mio istituto e affinchè tu fossi erede dei miei tesori: le chiavi del mio regno le ho date a te. Ecco, ti ho dato il comando su tutti i miei tesori* (ovvero: *statuti*) (2).

Queste idee riappaiono non di rado occasionalmente in altri scritti; sono poi come riassunte in tutto l'inno su S. Pietro (3) di cui ecco la 7ª strofa: *Beato te, o Pietra, poichè qual fondamento della Chiesa ti ha messo il Figlio di Dio, affinchè tu sostenga il peso di tutte le creature, nella stessa maniera che egli sostiene tutto il mondo. Per la verità della tua confessione saranno distrutte le dispute e lo scandalo dei letterati. Ti udì la Sposa, e insiem con te confessa ch'egli è Figlio di Dio.* È notevole come, nel pensiero di S. Efrem, l'universalità del potere di Cristo sia rispecchiata nell'uni-

(1) *Hymni de Virginitate* (ed. Rahmani) 15^{6-7}, pag. 46 (cfr. *Lamy* IV, 533).

(2) *Sermo* 4 *in hebd. sanct.* in *Lamy* I, 411.

(3) In *Lamy* IV, 681-687.

versalità del potere di Pietro, il quale perciò sarebbe un vicario di Cristo; inoltre, che la stessa Sposa di Cristo, cioè la Chiesa, in tanto conserva la vera dottrina, in quanto s'accorda *nella verità della confessione* di Pietro, e lo segue (*insiem con te*) nel recitare questa confessione.

Intimamente connesse con questi principii sono le seguenti affermazioni storiche di S. Efrem. — In un passo egli afferma che Simone (Pietro), uscito da Gerusalemme con gli altri apostoli, è venuto a Roma e di qui ha bandito la sua dottrina (1). — In un carme dice che lo stesso Simone è morto crocefisso con la testa all'ingiù, e ciò per suo espresso volere (2). — Infine in un altro carme indica poeticamente, e perciò vagamente, ov'egli sia sepolto: *L'occidente offre due splendide corone, corone il cui profumo s'espande in tutte le parti* [*del mondo*]. *L'occidente in cui tramontano due astri: due apostoli stanno sepolti.* [*Ma*] *perpetui sono in esso e splendenti i raggi che mai non tramontarono. Poichè Simone ben ha vinto il sole, e l'apostolo fe' occultar la luna!* (3). Non v'è dubbio circa il secondo e innominato apostolo: è S. Paolo, che sta in proporzione a Simone come la luna al sole, secondo la comparazione di S. Efrem. Di S. Paolo poi nel trattato greco già visto *de Poenitentia* si dice più esattamente che *è morto sotto Nerone e sepolto nei suburbii di Roma* (4).

---

(1) In *Lamy* I, 341.

(2) *Carmina Nisibena* $59^{9\text{-}16}$, pag. 114 (del testo siriaco, al solito).

(3) È tutta la strofa 8^{a} dell'Inno 8 *de Crucifixione*, in *Lamy* I, 711.

(4) In *Opera Graeca* III, 193.

*
* *

Secondo S. Efrem l'uomo senza la cooperazione e la grazia divina è incapace di operare il bene: tuttavia la grazia non toglie la libertà umana. *Egli* (Dio) *è Buono perchè s'affatica in queste due cose: non vuole forzare la nostra libertà, nè permette ch'essa rimanga fiaccata. Se invero la forzasse, toglierebbe la sua potestà* [*d'arbitrio*]; *se invece la lasciasse debole, la priverebbe del suo aiuto. — Sapendo egli che se forza, ci priva* [*dell'arbitrio*]; *sapendo che se abbandona, ci fa perire; sapendo che se insegna, ci acquista: non forza nè abbandona, come* [*fa*] *il Maligno; bensì insegna, erudisce ed acquista, come il Buono* (1).

Inoltre, le opere buone sono indispensabili per la fede. *Come il corpo sta ritto per la virtù vitale dell'anima, così l'anima stessa, quantunque* [*sembri*] *viva, pure senza le opere non è affatto viva; poichè per le azioni che* [*provengono dalla*] *fede ella è in grado di vivere* (2).

*
* *

Circa il culto delle reliquie dei martiri il pensiero di S. Efrem si ricava, fra gli altri, dal seguente passo. *Ecco, la vita è nelle ossa dei martiri: chi affermerebbe ch'esse non vivono? Ecco dei monumenti vivi: chi dubiterebbe di ciò?*

(1) Inno 10^{14-15} *in fest. Epiphaniae*, in *Lamy* I, 101.
(2) *Sermo* 80 *adv. scrutat.* in *Opera Syriaca* III, 149.

Sono rocche resistenti, immuni dai predoni; città munite, sicure dai saccheggiatori; torri alte e potenti per colui che in esse si rifugia, immuni dagli uccisori, nè ad esse la morte s'avvicina. Chi è consumato dall'invidia e dalla perfidia, [*come da*] *veleno che corroda l'anima, da essi tragga aiuti perchè il veleno cessi di nuocere ... Chi è acceso dell'orribile concupiscenza, si unga con l'olio che s'accende quivi, ed essa uscirà da lui. Essi sono medici che hanno cura della salute; i farmachi di vita essi conservano, la medicina dell'anima e del corpo, la medicina spirituale che guarisce anima e corpo. La fede essi ti domandano, e tutto ciò che tu domanderai te lo daranno; se non sarai di mente dubbiosa, quand'anche tu fossi morto vivrai. Dio abita nelle loro ossa, e per lui si operano tutti i prodigi* (1). Quest'ultima proposizione dà la ragione delle precedenti. Fra le quali è notevole quella che accenna all'uso di accendere lampade sui sepolcri dei martiri, e di ungersi — o la fronte o qualche parte malata del corpo — con l'olio di esse (2).

Moltissimi altri sono poi i passi in cui, oltre il culto delle reliquie, è affermata la venerazione ai santi e l'efficacia della loro intercessione; in tal senso si possono citare gl'interi inni sui Santi, e quelli su Abramo Kidunense e Giuliano Saba (3) che in vita erano stati amici di S. Efrem (*Atti sir.* 35).

---

(1) *Sermo exeget. in Isaiam* 26[10] in *Opera Syriaca* II, 349-350.

(2) Quest'uso riappare in *Lamy* III, 679-681.

(3) In *Lamy* III, *passim*. Cfr. anche *Carmina Nisibena* 13; 42 ecc.; *Hymni de Virginitate* (ed. Rahmani), principio dell'inno 25.

*
* *

La comunione dei santi fra le anime dei giusti defunti e i fedeli ancora viventi è dottrina fondamentale in S. Efrem. — Che i defunti, i quali si trovano in luogo di salvazione, intercedano presso Dio per i viventi, si può considerare come una spontanea conseguenza della dottrina efremita testè esaminata; del resto, già trattando dei Novissimi, la vedemmo esplicitamente asserita in passi come questi: *Prega* (o defunto) *e impetra per tutti noi, affinchè diveniamo degni di vederti nel* [*celeste*] *talamo, ed insieme con te esultiamo e ci deliziamo nel regno dei cieli;* e altrove parlando di un pio defunto: *l'anima sua, ecco, abita insieme con gli angeli, e fa preghiere in pro delle anime nostre.* — Ma la relazione inversa, per cui i fedeli ancora in vita possono giovare con varii atti ai fedeli già defunti, è testimoniata da un numero incalcolabile di passi, ad es. da moltissimi fra gli Inni funebri dei quali questa dottrina è l'indispensabile fondamento. Essa quindi, come già a suo luogo rilevammo, è anche un caposaldo della dottrina di S. Efrem sui Novissimi, poichè implica da sè sola la possibilità di purificazione e perfezionamento dell'anima dopo morte, e perciò di uno « stato » dell'anima stessa ove questa purificazione sia possibile.

Bisogna tuttavia in S. Efrem distinguere accuratamente l'affermazione di questo « stato », dalla designazione del luogo che corrisponde a questo stato: poichè, mentre la prima è nettissima ed espressa con ogni sicurezza, la seconda invece non è chiara e viene espressa con titubanza e come un'opinione personale. In altre parole, è fuor di dubbio che per S. Efrem l'anima umana possa

purificarsi ancora dopo morte e che in ciò sia aiutata dalle preghiere dei viventi, e, per conseguenza, ch'ella si trovi in uno « stato » in cui ciò possa avvenire. L'indeterminatezza invece appare quando S. Efrem vuole inquadrare questa affermazione dentro il suo sistema geonomico-escatologico, secondo cui — come si è visto — egli distribuisce le anime elette su quel dilettoso altissimo monte che fu lambito appena alle falde dalle acque del diluvio.

Trattando dei Novissimi abbiamo già udito S. Efrem accennare a chi nel giorno del giudizio *sarà lasciato nei dintorni* del paradiso (1), senza che per altro egli abbia determinato meglio il suo pensiero; però il contesto, con la gradazione discendente che mostra, sembra escludere che quei *dintorni* siano destinati ad anime reprobe. — Nel passo qui seguente ritorna su questa idea e la delinea più esattamente, ma si noti come faccia ciò con ogni titubanza. *Beato il peccatore che ottenne misericordia in quel luogo* (il paradiso in genere) *e fu degno di esser lasciato attorno al paradiso, quantunque fuori di esso, per pascersi di benignità!* — [*Così*] *io pensai e pur temetti perchè ardivo* [*con ciò*] *stimare che per avventura fra il giardino* [*del paradiso*] *e il fuoco* [*della geenna*] *siano puniti e poi dimessi i defunti. Gloria a quel Giusto che impera con la benignità! Buono è Colui che non contrae mai del tutto le ampiezze della sua* [*bontà*], *sicchè fin sul cattivo si estende col suo aleggiare: la sua nube sulle possessioni di lui aleggia;* [*quindi*] *anche su quel fuoco che gusta l'amaro, quella* [*nube*] *della sua misericordia stilla con la rugiada del refrigerio* (2).

---

(1) *Sermo de magis* ecc. in *Lamy* II, 423; riportato nei Novissimi.

(2) *Sermo* 10 *de parad. Eden* in *Opera Syriaca* III, 595. — Per mostrare l'indole della versione latina che si trova nell'edizione romana, della quale dicemmo che per principio generale non è mai da

In altri termini, quell'Efrem che in centinaia di altri passi invita a pregare a vantaggio dei defunti, qui tenta determinare il luogo ove il defunto si trova in quello « stato » in cui la preghiera altrui può avvantaggiarlo. E con ciò entra nel suo sistema. Quel luogo non è la geenna, perchè le sue pene secondo S. Efrem sono eterne; ma non può esser neppure il paradiso, perchè il suo stesso primo grado — cioè la *siepe* — è dimora di anime che già godono e vedono Dio, pur attendendo di unirsi al corpo nel dì della resurrezione. In questo passo invece S. Efrem parla del *peccatore che ottiene misericordia in quel luogo:* egli dunque è portato a concludere che fra la geenna e il paradiso propriamente detto — che, come notammo a suo luogo, comincia con la *siepe* — vi sia un luogo intermedio; egli stesso infatti aggiunge che questo luogo è *attorno al paradiso,* e subito appresso *fuori di esso.* Dalla fine del passo sembra poi risultare che in questo posto intermedio vi sia un *fuoco* su cui la divina *misericordia stilla con la rugiada del refrigerio:* ma poichè prima ha parlato del *fuoco* in opposizione al giardino del paradiso — dunque certamente è il fuoco della geenna — bisognerebbe conclu-

---

fidarsi, riporto la traduzione ivi data di questo delicatissimo passo: *Beatum ipse mecum dicebam reum; siquidem ad confinia Paradisi delatus in Patronum incideret qui in eius pomaerio humile tectum, et parcum victum ei qualicumque conditione transigeret; quum talia cogitantem perculit metus ne quid perperam agerem dubitando, num vita functos medius inter Paradisum et ignem locus exciperet, eoque detenti carcere punirentur sontes? Hic erat hac in re scrupulus, quum audio talia monentem, quin tu aequissimum illum supremum rerum Dominum laudas, qui donorum suorum profluentem ex toto nunquam intercidit, quominus etiam ad peccatores excurrat, eiusque rigent nubes utilibus imbribus agros? Quidni ergo tanta bonitas illum ignem pio humore perfundat, eiusque acerbitatem suo rore refrigeret?* (Bel latino, senza dubbio; soltanto vi è troppo Cicerone e troppo poco S. Efrem).

dere l'identità dei due fuochi (1). Ciò del resto non è che un nuovo aspetto della già vista dottrina di S. Efrem, secondo cui nel giorno del giudizio giusti e malvagi sono provati passando attraverso lo stesso fuoco; inoltre in un passo che si vedrà poco appresso il defunto, parlando di sè, dice che egli [attualmente] s'incammina per una strada tremenda e che traverserà un mare di fuoco.

La circospetta titubanza con cui nel passo precedente S. Efrem ha tentato la localizzazione dello « stato » in questione, appare anche più spiccata nel seguente passo. In un altro discorso sul paradiso Eden (2) S. Efrem, dopo aver descritto il trionfo che i beati riporteranno sui dannati, dai quali un tempo furono perseguitati, così continua: *Basti al mio ardire ch'io abbia divagato su queste cose. Forse poi v'è qualcuno che ardirà anche di dire che gl'incolti e gl'idioti, che peccarono senza scienza, quando* (M' D-) *sa-*

(1) Anche questa dottrina si ritrova in altri Padri, e si può dire che sia stata comune fra i teologi del sec. 13°, cominciando da S. Tommaso e S. Bonaventura seguiti da molti altri teologi e mistici. Così S. Tommaso: *Idem ignis est, qui damnatos cruciat in inferno et qui iustos in purgatorio purgat;* Summa Theol., Appendix ad Supplem., Quaest. de purgat.; art. II, *in corp. art.* (cfr. anche *Sed contra* 1).

(2) *Sermo* 1 *de parad. Eden* in *Opera Syriaca* III, 565. Ecco anche di questo passo la versione latina data dall'edizione romana, versione che qui non è soltanto parafrastica ma in due punti anche infedele: *Sed audaci ingenio meo haec commemorando indulsi satis; fortasse non deerit, qui dictis addere audeat, benigna Dei dispositione provisum iri, ut indocti ac rudes, qui ex insipientia legem violarunt, culpaeque taxatas poenas pependerunt* (?!), *per loca Paradisi adiacentia* (?!) *distribuantur, alimenta statui suo convenientia inde petituri. Haec tamen si exsistit regio alia Paradisi, perinde ac si non exsisteret, minime attenditur, ardentissime tamen appetitur a nocentibus in infima Gehennae loca relegatis, eius certe prospectus ipsis exaggerat poenas, dum rivos per subiecta Paradisi prata salientes intuentur, indeque micat cor hausto istinc humore sitim sedare cupiens.*

ranno stati puniti e avranno scontato le [*pene*] *imposte, avranno una dimora buona nel segreto del paradiso e si pasceranno in essa del pasto benedetto delle sue briciole. Quel luogo è infimo e vile a quelli del paradiso: è desiderato e anelato da quei che bruciano nella geenna, e il loro tormento è accresciuto perchè vedono le sue fontane e* [*le odono*] *gorgogliare sonoramente incontro a loro.*

Questo passo, che ha alcune espressioni analoghe al precedente, in sostanza non dice nulla riguardo al luogo corrispondente allo « stato » di purificazione dei defunti; dice soltanto che, a purificazione compiuta, coteste anime passeranno nell'interno del paradiso, in un posto che, se è infimo rispetto agli altri eletti, è infinitamente desiderato da quei della geenna (perciò più d'una volta altrove S. Efrem dice di contentarsi per sè di quest'infimo grado). Da questo passo quindi si ricava anche meno che dal precedente, riguardo al luogo che S. Efrem considera corrispondere, allo « stato » di purificazione dei defunti.

Checchè sia di ciò, S Efrem mostra invece la massima certezza nell'asserire la possibilità, e quindi lo « stato », di purificazione dell'anima del defunto. Si possono citare in tal senso moltissimi fra i suoi Inni funebri, ma bastino i seguenti passi. E, primi, questi due indubbiamente autentici del suo *Testamento* (1) che forse è stato l'ultimo suo scritto: *Quando avrò compiuto il dì trigesimo* (2), *fate di me, fratelli miei, memoria. Poichè i morti hanno giovamento delle oblazioni che fanno i viventi.* E poco appresso: *Se gli*

(1) Numero XIII dell'ed. Duval in *Journal Asiat.* (già citata), pagg. 260; 261. (Cfr. in *Opera Graeca* II, 401, num. 72-73, 78).

(2) S'intende, dalla morte: quindi s'accorda con l'usanza tuttora fiorente. Però 2 manoscritti (di Berlino e di Mossul) invece di *trigesimo* hanno *terzo*.

uomini della casa di Matatia che custodivano i misteri, per gli eserciti — come avete letto —, espiarono con le oblazioni i delitti di coloro ch'erano caduti in battaglia e che paganeggiavano nelle loro opere: quanto più i sacerdoti del Figlio purificheranno i delitti dei defunti con le loro sante oblazioni e orazioni delle loro bocche! È notevole che quale prima fra le azioni in pro dei defunti è ricordato il sacrificio eucaristico.

Ecco poi la finale di un Inno funebre composto a dialogo fra il defunto e la Chiesa; è qui che il defunto parla del fuoco da traversare. — (Defunto) *...Pregate per me, miei cari, chè per una strada tremenda io m'incammino, affinchè nel tempo in cui traverserò il mare di fuoco io non resti sommerso ivi: bensì sulle ali delle vostre preghiere io sia condotto al porto ch'è pieno di vita!* — (Chiesa) *Il sepolcro dei giusti è il porto che fa riposare dalla fatica lo stanco. Te beato, o fratel nostro, che giungesti con la tua nave al porto del tuo Signore! Si rallegrerà egli della tua mercatura che tu con decoro amministrasti, e quindi ti rivestirà del manto di gloria. O Principe dei sacerdoti, che offristi te stesso in sacrificio al Padre tuo in pro nostro, ricevi da noi le nostre oblazioni, o Signore, nella tua misericordia: e rivesti di gloria coloro che, fiduciosi in te, osservarono e praticarono i tuoi comandamenti* (1).

Ecco infine la chiusa di un altro Inno funebre, la quale anche per la nobiltà dei pensieri ed ampiezza di concezione può degnamente sigillare questo studio sul grande Siro. *Benedetto sii tu, o [Signore] buono e soave, che raffigurasti la resurrezione nostra nella resurrezione tua, e fosti il primogenito dei morti e desti il pegno della resurrezione nostra! In te, sì, riguardano i defunti, che in te risusciteranno dal sepolcro. Deh! appari loro qual raggio, e allieta essi che sono*

(1) Inno funebre 53 in *Opera Syriaca* III, 314.

in lutto. Ecco, nascosti stanno o Signore i defunti, a guisa di sementa, in mezzo alla polvere: manda tu la pioggia tua vitale, che risusciti i cadaveri quali semi! Ecco, prostesi stanno i morti in mezzo alla terra, come semi nei solchi: manda tu la tua rugiada risuscitante, che risusciti i cadaveri quali semi! In te, sì, riguarda il loro silenzio, sinchè tu apparisca loro fra i morti e li risusciti ad [una vita] senza corruzione, ed essi ti lodino per la tua redenzione. Risuscita, o Buono, la nostra mortalità e fa sorgere il cadavere ch'è corrotto; e rinnova il nostro corpo dalla polvere, poichè da te si aspetta il rinnovamento nostro. Dai morti e dai viventi e dai mondi tutti che tu creasti sia gloria a te, o Signore, per generazioni di generazioni e gloria nei secoli: Amen (1).

---

(1) Inno funebre 55 in *Opera Syriaca* III, 321. — Molte notizie storiche, liturgiche, ecc., si potrebbero anche trarre dagli scritti siriaci di S. Efrem, e ciò potrebbe formare l'oggetto di un lavoro a parte di qualche studioso. Oggidì S. Efrem è molto ricercato come fonte d'informazioni circa le varie correnti di pensiero che nel 3° e 4° secolo mettevano capo a Bardesane, Mani, Marcione, ecc.; e tutto ciò sta bene. Tuttavia non mi sembra giusto trascurarlo sotto quest'altro aspetto. Come saggio apporto questi due esempi. — In *Carmina Nisibena* 17^{39}, pag. 29 (testo siriaco), egli parla del turibolo (o incenso) usato da Abramo vescovo di Nisibi; il che mostra che fin dalla metà del sec. 4° l'incenso era usato nella liturgia. — L'inno 21^{11} *de Eccles. et Virginit.* (in *Lamy* IV, 555) dice che *per mezzo di Elena, madre dell'illustre Costantino, fu rivelata la croce del Figlio ch'era stata nascosta dai Giudei;* il che mostra ch'era antica tradizione anche presso le chiese siriache che l'imperatrice Elena avesse ritrovato la croce (tuttavia osserva che nel corrispondente inno dell'ediz. Rahmani questo inciso manca).

ELENCO ALFABETICO

DEI NOMI E COSE PIÙ NOTEVOLI (1)

Abramo Kidunense, 75-76, 222.
Abulfarag Ibn-at-Tajib, 68 (not.).
Acrosticismo metrico, 124.
Adamo, libero arbitrio, 167.
» stato d'innocenza, 168.
» caduta, 168-169, 190-191.
Aeziani, eretici, 161 (not.).
Afraate, 130, 139-144, 177, 179, 197, 209-212.
Akinian, edizione, 114 (not.).
Alsleben, 61 (not.).
Ambrogio camaldolese, edizione, 101.
Amfilochio (pseudo), 55.
Anastasio il bibliotecario, 59.
Anime separate, letargo, 142-143, 176-179.
» » stato, 179-184, 223 segg.
Anime separate, « deposito ». - Vedi *Paradiso*, « *deposito* ».
Apoftegmi dei padri, 55.
Apollinare di Laodicea, 21.
Ario, 16-17, 159.
Armonio figlio di Bardesane, 19 ecc.
Assemani Giuseppe Simone, ediz. 103, e *passim*.
» Stefano Evodio, edizione 103, e *passim*.
» Giuseppe Luigi, 192 (not.) ecc.
Atti Siriaci, recensioni, 26-28, 39-42.
» » compendio del testo, 29-38.
Aucher, 113.

« *Bajtâ* », strofa, 121.
Baleo, 120, 121.

(1) Per ragioni di praticità questo elenco non riporta tutti i nomi proprii, e nemmeno enumera tutte le allegazioni di quelli che vi sono riportati: ma degli uni e delle altre si limita ai più importanti, specialmente in relazione a S. Efrem. Così pure sono stati tralasciati tutti i nomi e cose che occorrono nell'estratto degli *Atti Siriaci*, dato a pagg. 29-38, poichè quasi tutti ritornano in discussione appresso. Per altri titoli si veda poi l'*Indice*. — I numeri indicano le pagine.

Bardenhewer, 52 (not.), 113 (not.), 117, 140, 178 (not.), ecc.
Bardesane e bardesaniti, 18-20 ecc.
Bar-Hebreo Gregorio (Abulfarag), 43, 87, 98, 137.
Bar - Ḥadhbesciabba ʿArbaia (o Ḥalvan ?) 68, 70.
S. Basilio, visitato da S. Efrem, 80-82.
» « Encomio » attribuito a S. Efrem, 49-50.
Battesimo, effetti, formula ecc. 190, 191.
» carattere, 191-195.
Baumgartner, 119 (not.), 132.
Baumstark, 100 (not.), 52 (not.), 112 (not.).
Bedjan, edizioni, 111, 28 (not.), 42 (not.), ecc.
Benedictus Pietro. - V. Mobarak.
Bevan, edizione, 112.
Bickell, edizioni, 108, 28 (not.), 95 (not.), e *passim*.
Biografo greco anonimo, di S. Efrem, 54-55.
Bocquillon, 116.
Bona cardinale, edizione, 101.
Braun, 142-143 (not.).
Breviario dei Maroniti, 47.
Breviario Romano, 87, 90.
Burgess, 117.
Burkitt, 106 (not.), 112, 152.

Califfi, libro dei, 43, 87.
Carestia in Edessa, 85-86.
Clemente Giulio, edizione, 101.
Comunione dei Santi, 189, 222 segg.
« *Confessio* » *greca*, pseudo - efremita, 44-49 ecc.
Connolly, 217 (not.).
Costante figlio di Costantino, regno, 5.
Costantino il Grande, regno, 3 segg.
Costanzo figlio di Costantino, regno, 5.
Crisma della Cresima, 192-195.
Cristo, dualità di natura, 162, 166.
» unità di persona, unione ipostatica, 160-162.
Cronaca di Edessa, 18, 42, 87 ecc.
Cronaca di Seert, nestoriana in arabo, 40-42 ecc.

Denzinger, 192 (not.), 215-216 (not.), 218 (not.).
Deuterocanonici libri, 145-146.
Diatessaron, 152-153.
Dio, unità, 154.
» nome, conoscenza, incomprensibilità dell'essenza, 155-156.
Dionisio di Tellmahre (pseudo), 43, 87.
Duval, 25 (not.), 111; 70 (not.), 81 (not.), 130, 140 (not.), ecc.

Ebed - Jesu Sobense (o di Nisibi), 145, 43.
Edessa, 18, 72-73, 88, e *passim*.
Efrem, nome, 62 (not.).
S. Efrem, genitori, 46-48, 63-64, 72.
» anno di nascita, 61-62.
» patria, 62-63.
» battesimo, 65, 62 (not.).
» ordinazione sacra, 71, 82-85.
» apostolato, 70-71, 76-79.
» anno di morte, 42-44, 86-87.
» giorno di morte, 87.

S. Efrem, connotati fisici, 87-88.
» tomba e culto, 88-90.
Egitto, viaggio di S. Efrem, 79-80.
Elena, madre di Costantino, ritrova la Croce, 229 (not.).
Elia Nisibeno, 43, 87.
Émerau, 128 (not.).
Encratiti, eretici, 217.
Esegesi scritturistica di S. Efrem, 149 segg.
Estrema Unzione, rito, 215-216.
Eucaristia, presenza reale, 195-198.
» effetti del sacramento, 196, 197.
» sacrificio e suoi effetti, 198-200.
» ministro, 200-201.
Euringer, 117.
Eustaziani, eretici, 217.
Eutiche ed eutichiani (monofisiti), 21, 160; 95-97, ecc.
Eva, formazione, 167.
» durata dello stato d'innocenza, 168.

« *Figlie del patto* », 78-79.
Filosseno di Gerapoli. - V. Xenaia.
Fonti biografiche di S. Efrem, valore critico, 23-27, 39, 59.
Fozio, 59.
Funk, 142 (not.).
Fuoco, del giudizio finale, 187, 226, 228.
» dell'inferno, V. *Inferno*.
» del purgatorio, 225-226.

Genesi, commentato da S. Efrem, 104 (not.).
Gennadio di Marsiglia, 60, 114 (not.)
Giacobbe Edesseno, 42, 87, 96-98, 104 (not.), 131.
Giacobbe di Nisibi, 62, 65-69 ecc.
Giacobbe Sarugense, 42, 120-121, 130, 143 (not.).
Gildemeister, 106 (not.).
Giorgio Sincello, 59.
S. Girolamo, 59-60 ecc.
Giudizio Universale, 186-189.
Giuliano l'Apostata, regno, 5-6, 8-10 ecc.
Giuliano Saba, 75-76, 222.
Gnosticismo, 16 segg., 136.
Grazia, necessità ecc., 221.
Greci, cultura, teologia, in S. Efrem, 136 segg.
Grimme, 126.
Guidi Ignazio, edizione, 115.
Guldinbeck de Sultz Bartolomeo, 101.

Hahn, 110.
Historia Lausiaca, 57-58.

Kohlio, 104, 198 (not.).

Incenso, usato nella liturgia, 229 (not.).
Inerranza della Scrittura, 148-149.
Inferno, 187-188.
Isacco d'Antiochia, 95, 120-121, 130, 216.
Ispirazione della Scrittura, 146-149.

Lamy, edizione, 108-110, e *passim*.
Lasinio, 116.
Le Merre, 116.
Lengerke, 144-145 (not.).
S. Leone Magno, 160 (not.), 163.
Letargo spirituale, dottrina. - V. *Anime separate*, letargo.

Levi della Vida, 19 (not.), 136 (not.).
Lipomano, 101.

Macke, 117.
« *Madhrāscê* », 121-125.
Mani (Manete) e Manicheismo, 20 ecc.
Marcione, 20 ecc.
Maria, immacolata concezione, 142-143, 169-172.
» perpetua verginità, 173-176.
Marone Giovanni, 96.
Martirologio Romano, 89.
Matrimonio, stato, 216-218.
Mechitaristi, edizioni armene, 113-114.
Menologio greco di Basilio imperatore, 47.
Menologio dei Maroniti, 47, 89.
Menologio dei Melchiti, 89.
Mercati Silvio, 49-50 (not.), 95 (not.), 101, 112.
Merk, 114 (not.).
« *Mescolare* », verbo siriaco, 159 (not.), 162-165.
Mescolati, vangelo dei, 153.
Messale Romano, 90.
Metafraste, 58-59.
Metrica di S. Efrem, 121-128.
Meyer, 127.
Michele il Grande, cronaca, 43-44.
« *Mîmrâ* », 120.
Mischomini [Bartholomei] Antonio, 101.
Mitchell, edizione, 111-112.
Mobarak, edizione, 103-105 ecc.
Moesinger, edizioni, 111-113 ecc.
Monachismo siriaco, 73-76, 78-79.
Morris, 117.
Mosè Bar-Kepha, 43.

Nau, 52, 96 (not.), 131 (not.).
Nestle, 52 (not.).
Nestorio, 21, 160 segg.
Nicea, concilio, 16, 66, 157 ecc.
Nisibi, città, assedii, 63 (not.) ecc.; 8, 66-67.
» vescovi, 67-68.
Nisseno Gregorio, 51-54.
Novaziani, eretici, 21.

Olio dei catecumeni, 192 segg.
» *dell'ordinazione sacra*, 212-213.
» *delle lampade*, sui sepolcri dei martiri, 222, (216).
» *degli infermi*, di devozione privata, 216, (222).
« *Olio degli apostoli* ». (Cfr. *Estrema Unzione*), 216.
Opere buone, necessità, 221.
Orci nuoui, Lodouico delli, 115.
Ordine sacro, imposizione delle mani, 213.
» » gradi, 213-215.
Overbeck, edizione, 107.

Paggi, 116.
Palladio. - V. *Historia Lausiaca*.
S. Paolo, morto a Roma sotto Nerone e ivi sepolto, 220.
Paradiso, 184-186.
» « deposito », « ripostiglio », « siepe », 177 (not.), 181, 182, 184, 185, 187 (not.), 225.
» località, 185.
Parisot, 140 segg.

Peccato originale. - Vedi Adamo, *caduta.*
Penitenza, disciplina del sacramento, 202 segg.
» confessione orale, 205-206, 210-212.
Persiani, guerre con l'Impero Romano, 6-10, 66-67.
Pescitta dell'Antico Test., 152 ecc.
» del Nuovo Test., 152-153.
S. Pier Crisologo, 163.
S. Pietro, universalità del suo potere, 219-220.
» venuta e crocefissione a Roma, 220.
Pitra, 112, 122 (not.).
Pohlmann, 107 (not.), 104 (not.).
« *Principi Apostolorum* », enciclica di Benedetto XV, 90, 133.
Purgatorio, 188 (not.), 224 segg.

Quqei, gnostici, 20, 21 (not.)

Rahmani, ediz., 111, 112, e *passim.*
Reliquie, culto, 221, 222.
Responsorio. - V. « *Unîthâ* ».
Romana, edizione. V. Assemani, Mobarak.
Romano il Melodo, 121-122 (not.).
Rubriche musicali, 124-125.
Rücker, 8 (not.), 117.

Sabatiani, eretici, 21.
Sabelliani, eretici, 21.
ΣΑΚΟΡΡΑΦΟΥ, 117.
Schäfers, 152.
Scritti di S. Efrem, codici, 100.
» » vicende della trasmissione, 92-99.
Scritti di S. Efrem, quantità, 91-92.
» » cronologia, 118-119.
» » forma letteraria 119-120.
» » stile, 128-132.
Scuola Alessandrina, 68, 137, 149, 151.
» *Antiochena*, 68, 137-138, 149.
» *Edessena*, 68-70, 138.
» *Nisibena*, di S. Efrem, 68-70.
» *dei Persiani*, 69, 70 (not.).
Separati, vangelo dei, 153.
Severo d'Edessa, 98, 104 (not.), 145 (not.).
Sieffert, 110.
Sinaxario Copto, 62 (not.), 91, 89.
» *dei Maroniti*, 47.
Siria, inizii del cristianesimo, 17-18.
Siriache del Nuovo Test., versioni, 153.
Smith Lewis Agnese, 153.
Sozomeno, 55-56.
Stufler, 201 (not.).
Sudore di Sangue, racconto (Luca 22 $^{43-44}$), 153.

Teodoreto di Ciro, 55, 98, 137.
Teofane, 59.
Testamento di S. Efrem, 25, 48-49.
Thwaites, edizione, 102.
Traducianismo, 167.
Trigesimo dalla morte, giorno particolare di suffragio, 227.
Trinità, formula teologica, 157-158.
» sue analogie nelle creature, 159-160.

Trinità, processione dello Spirito S. dal Figlio, 157, 158.
Turibolo. - V. *Incenso*.

« *Unîthâ* » o « *Unājâ* », 106, 123, 124 (not.).
Unni, 11-15; 85.

Vaccari, 115 (not.).
Valente, regno, 6.
Valentiniani, gnostici, 21.
Varda Giorgio, 143 (not.).
Verginità, stato, 217.
Vetter, edizione, 113.
Vincenzi, 145 (not.).
Voskens (Vossius), edizione, 102.

Wahl, 130 (not.).
Wiseman, 150.
Woods, 152.

Xenaia Mabugense, 130, 164.

Zingerle, edizioni, 110-111, ecc.; 116-117.
Zino, edizione, 101.

APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Sacer et Apostolicus Ordo
Canonicorum Regularium S. Augustini
Congregatio SS. Salvatoris
Lateranensis.

Revisione rite peracta operis cui titulus « *S. Efrem Siro* » a R. D. Joseph Ricciotti Ordinis Nostri sacerdote conscripti, facultatem facimus typis imprimendi, servatis caeteris de jure servandis.
In fidem, etc.

Romae, ad S. Petri in Vinculis
die 21 Martii 1924.

† Fridericus Fofi, *Abbas Generalis.*

Imprimatur.

Romae, 10 Febr. 1925.

† Joseph Palica, *Arch. Philipp.*

Visto: nulla osta alla stampa.

Torino, 16 Gennaio 1925.

Can. Teol. Luigi Benna, *Rev. Del.*

Imprimatur.

Can. Francesco Duvina, *Rev. Arciv.*

INDICE

Pag.

DEDICA v

PREFAZIONE vii

I. — I TEMPI DI S. EFREM 1

VICENDE POLITICHE 1

L'impero romano 1

I Persiani e gli Unni 6

VICENDE RELIGIOSE 15

II. — LE FONTI DELLA BIOGRAFIA DI S. EFREM . . 23

FONTI SIRIACHE 25

Notizie autobiografiche 25

Atti siriaci 26

Fonti siriache minori 42

FONTI GRECHE 44

La « Confessio » 44

L'Encomio di S. Basilio 49

L'Encomio attribuito al Nisseno 50

Il Biografo greco anonimo 54

Sozomeno e le fonti greche minori 55

FONTI LATINE 59

III. — I DATI STORICI DELLA VITA DI S. EFREM . . 61

DAL 306 (?) AL 325 61

DAL 325 AL 363 66

DAL 363 AL 370 72

DAL 370 AL 373 79

Culto 88

Pag.

IV. — GLI SCRITTI DI S. EFREM 91

Trasmissione degli scritti 92
Edizioni 99
Edizioni anteriori all'edizione Romana . . . 100
Edizione Romana 102
Edizioni maggiori recenti 107
Edizioni minori recenti 110
Versioni antiche 112
Versioni moderne 115
Cronologia degli scritti 118
Forma letteraria. Metro. Stile 119

V. — LA TEOLOGIA DI S. EFREM 133

Indole 134
Dipendenza e affinità 135
Sacra Scrittura. Metodo esegetico 144
Natura di Dio 154
Trinità 157
Cristologia 160
Uomo, Peccato originale 167
Mariologia 169
Novissimi 176
Sacramenti 190
Battesimo e Cresima 190
Eucaristia 195
Penitenza 201
Ordine Sacro. Estrema Unzione. Matrimonio . . . 212
Punti varii di dottrina e tradizione 218

Elenco alfabetico dei nomi e cose più notevoli 231

Approvazione Ecclesiastica 237

Dello stesso Editore.

—

SACRAMENTARIO DEI FEDELI secondo il Rituale ed il Pontificale Romano, con note storico-liturgiche, per cura del Rev. Dom Edmondo Battisti, O. S. B.
In-8, pag. VIII-780, L. 28 —

È un manuale di divulgazione, destinato sopratutto ai fedeli dell'Italia nostra; affinchè dalla conoscenza ognora meno imperfetta dei SS. Sacramenti — i canali ordinari della vita della grazia delle anime — e di quella grande e magnifica varietà di formole e azioni sacre onde si abbella la nostra S. Liturgia e che appunto per una tal quale analogia coi Sacramenti va sotto il nome di Sacramentali, ne derivi ai fedeli medesimi quel frutto che gli uni e gli altri sono ordinati a produrre.

Questo lo scopo che spinse e sorresse l'autore nel non facile compito di tradurre e annotare tutta quella parte sacramentale ed estrasacramentale contenuta nel Rituale e nel Pontificale che potesse riuscire in qualche modo di utilità al fedele — e forse anche, ripetiamo, a parte del clero — avendo cura in pari tempo di conformarla alle nuove norme e disposizioni canoniche e liturgiche.

Di questo volume, a maggior utilità dei fedeli, sono stampati a parte i seguenti estratti:

Sacramento dell'Ordine, in-8, pagine 100 L. 3 —

Benedizione della Prima Pietra d'una Chiesa. — Consacrazione, Benedizione e Riconciliazione d'una Chiesa od Oratorio Pubblico. — Benedizione d'un Cimitero, in 8, pagine 168 L. 5 —

Sacramenti della Penitenza, Eucaristia e Cresima coll'ordine da tenersi nel portare la Santa Comunione agli infermi e nel ricevere il Vescovo nella Visita Pastorale; in-8 pagine 156 L. 4 50

Sacramento del Battesimo dei Bambini e degli Adulti, in-8, pagine 84 L. 2 50

Sacramento del Matrimonio - Messa degli Sposi - Benedizione di una donna dopo il parto; in-8, pag. 60 L. 1 75

Ordine delle Esequie, in-8, pag. 48 L. 1 50

Benedizione delle Campane, in-8, pag. 44 L. 1 50

Processionale, in-8, pag. 80 L. 2 70

Comunione agli infermi e Viatico ai morenti. - Estrema Unzione e Salmi Penitenziali. - Visita e cura degli infermi. - Raccomandazione dell'anima; in-8, pag. 112 L. 3 50

Consacrazione del Vescovo, in-8, pagine 56, II ediz. 1924 L. 1 75

MARIETTI
IN FIDE
JUSTITIA
ET LABORE
AD MELIORA
COTIDIE.
1820
1920

Prezzo: L. 15.

92
Ep. 38

Ricciotti, G.

Sant'Efrem Siro

92
Ep 38